KÖPRÜLÜ KÜT.
497



ملك ابراهيم بن اصول

شرح لمع



بسم الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام ابو اسحق ابرهيم بن علي
ابن يوسف الفيروزابادي رضي الله عنه وارضاه واثابه الجنة برحمته
الحمد لله حق حمده وصلواته على محمد خير خلقه وعلى اله وصحبه وسلم
لما كان الغرض بما نذكره بيان اصول الفقه وجب بيان العلم والظن وما
يتصل بهما لان احكام الشرع معلومات ومظنونات ولما كان العلم
والظن يتوصل اليهما بالنظر والاستدلال عطفنا عليهما ذكر النظر
وبيان الدليل ثم ذكرنا بعد ذلك الفقه واصول الفقه ووجوه ادلة
الشرع ومآخذ الاحكام وما يتصل بذلك ونقدم على ذلك
ذكر الحد لانا نحتاج ان نعرف به حقائق الاشيا فلابد ان نعرف
حقيقته في نفسه ثم نعرف به غيره واصل الحد في اللغة هو المنع ومنه
سمي الحديد حديدًا لانه يمنع من وصول السلاح الى البدن وسمي البواب
والسجان حدادًا لانه يمنع من في الدار من الخروج منها ويمنع الخارج
من الدخول فيها وسميت حدود الدار حدودًا لانها تمنع ان يدخل فيها
ما ليس منها وان يخرج منها ما هو منها ومنها سميت الحدود في المعاصي
حدودًا لانها تمنع اصحابها من العود اليها او الى مثلها ومنه سمي الاحداد
في العدة احدادًا لانه يمنع من الزينة واما حقيقته في الشرع فقد ذكر فيه
عبارات فقيل هو الجامع المانع وقيل فيه ما يمنع الوالج من الخروج
والخارج من الولوج قال القاضي ابو الطيب هذا ابرد من الثلج
والعبارة الصحيحة عن الحد عبارة القاضي ابي بكر قال هو
العبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به احاطة تمنع ان يدخل فيه ما



٤٩٧

Köprülü 497

ليس منه لو ان لخرج منه ما هو منه ومن شروط الحد ان يطرد
وينعكس فيوجب المحدود بوجوده ويعدم بعدمه كالعلل العقليه
ومتى لم يكن كذلك لم يكن حدا وينطبق على المحدود كانطباق الكف على
الكف لا ينفصل احدهما على الاخر فان قيل فما معنى قول العلما الزياده
في الحد نقصان في المحدود والنقصان فيه زياده في المحدود قلنا
هذا صحيح فانهم اذا قالوا الواجب هو الفعل الذي يتعلق العقاب
بتركه خرج عن المحدود القول بزياده قوله فعل لو حذف ذلك فقال ما
تعلق دخل فيه القول كذلك اذا قال بايع اشترى عبدا تركيا فان بزياده
قوله تركيا خرج منه الحبشي ولو قال عبدا دخل فيه كل عبد فاما حد
العلم فان كثيرا من الناس امتنع من حده وقالوا باي شي حددناه فالعلم
اولى منه في البيان وابلغ في الافاده وانما يذكر حقيقه الشي للايضاح
والاظهار فاذا كان في نفسه اظهر واوضح فلا معنى لحده به وحكى
الشيخ الامام هذا في الدرس عن ابن اللبان قال ولا يجوز ان
يحد العلم بالمعرفه لان العلم اولى منها لانه يتعدى الى مفعولين فتقول
علمت زيدا قايما ولا تقول عرفت زيدا قايما ومنهم من حده واختلف في
حده فقيل فيه تبين المعلوم على ما هو به وهذا فاسد لانه لا يدخل
فيه علم الله تعالى فانه لا يوصف بانه تبين لان التبين هو تكلف تحصيل
الشي وذلك يستحيل في علم الله تعالى وقيل فيه معرفه المعلوم على ما هو
به وهذا الذي نختاره فعلى من عرف شيا على ما هو به فقد علمه وحكى
الشيخ في الدرس عن القاضي ابي بكر قال يكفي ان تقول معرفه المعلوم
لانه لا يكون الا ما يوصف به من عرفه على ما هو به وقالت المعتزله

اعتقاد الشي على ما هو به مع سكون النفس اليه وهذا الحد فاسد
من ثلاثه اوجه احدها انهم قالوا اعتقاد الشي فلا يدخل فيه علم الله
تعالى لانه لا يوصف بانه اعتقاد ومن شان الحد ان يكون محيطا بالمحدود
لا يخرج منه شي عنه وبنوا ذلك على اصلهم الباطل في ان الله تعالى
عالم بغير علم وذلك فاسد لان الله تعالى قال انزله بعلمه وقال
تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه فاثبت لنفسه عز وجل علما ولانه
يستحيل ان يكون عالما بغير علم كما يستحيل كونه قادرا وحيا ومريدا
من غير قدره وحياه واراده لان الاسما المشتقه من المعاني لا
تطلق الا بعد وجود المعاني والثاني انهم قالوا اعتقاد الشي والشي اسم
للموجود فلا يدخل فيه المعدوم والعلم يتعلق بالمعدوم والموجود فلم
يستوف الحد المحدود وهذا بنوه على اصلهم في ان المعدوم شي
قال الشيخ رحمه الله سمعت القاضي ابا الطيب يقول
سمعت القاضي ابا بكر رحمه الله يقول لا اكفر المعتزله الا بقولهم ان
المعدوم شي لان ذلك يوديهم الى القول بقدم العالم لانهم يجعلون العالم
شيا في الازل وانما ظهر بعد ما كان خفيا وذلك قول الملحده
والدهريه والثالث ان هذا الحد يبطل باعتقاد العامي فيما يعتقده
بانه يعتقد الشي على ما هو به مع سكون النفس اليه ولا يقال انه علم فان
قيل قد احترزنا عن ذلك بقولنا مع سكون النفس اليه ونفس
العامي غير ساكنه الى ما يعتقده والجواب ان هذا غير
صحيح بل نفس العامي الى ما يعتقده بالقلب اسكن من نفس العالم حتى لو عرض




على التشبيه ما رجع والعالم تعترضه الشبهات فتؤثر في اعتقاده
وهذا صحيح فان العامي لجهله بالادلة والمعاني اذا اعتقد شيا التمسك
به تمسكا لا سبيل الى رده عنه واعتقاد العالم يتتبع الدليل بادني
شبهة تقع له تعتريه حتى يدفعها عن نفسه بالنظر الصحيح فبطل ما
قالوه اذا ثبت هذا فالعلم ضربان قديم ومحدث فاما القديم
فهو علم الله عز وجل وهو متعلق بجميع المعلومات ولا
يوصف بانه ضروري ولا مكتسب لانه لا يوجد فيه حقيقة الضروري
ولا المكتسب على ما نبينه والمحدث فهو علم الخلق من الجن والانس والملايكة
وهو على ضربين ضروري ومكتسب فاما الضروري فكل علم لا يقدر المخلوق
ان يدفعه عن نفسه ولا يلزم عليه العلم المكتسب لانه يدخل عليه
ان تشكك نفسه فيه وان شيت قلت كل علم لم يقع عن نظر واستدلال
وذلك كالعلم الواقع عن الحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم والذوق
واللمس فانما يدركه بحاسة البصر من المرئيات يضطر الى معرفته اضطرارا
لا يمكنه دفعه عن نفسه وكذلك ما يحصل له من العلم
بالشم في المشمومات والعلم بالطعم في المطعومات وبالذوق في المذوقات
والعلم بصفة الملموس في الملموسات من نعومته وخشونته يضطر الى
معرفة ذلك اضطرارا لا ينفك عنه وكذلك العلم الواقع عن الاخبار
المتواترة بالبلاد النايية والقرون الخالية وكذلك العلم بجمل الشريعة التي
طريقها التواتر وكذلك العلم بما يضطر اليه من حال نفسه وغيره من فرح
وغم وصحة وسقم وجبن الجبان وشجاعة الشجعان وخجل الخجل ووجل الوجل

بالشك والشبهة

والحاح الملح والحاظ الملاحظ فجميع ذلك علم ضروري وانما سمي ضروريا
لانه يضطر الى معرفته اضطرارا لا سبيل له الى نفيه عن نفسه كما
يضطر الى افعال يفعلها من اكل الميتة وغيرها والمكتسب فهو كل علم قدر
المخلوق ان يدفعه عن نفسه بالشك والشبهة او كل علم وقع عن نظر
واستدلال كما يكتسب المال بالسعي والطلب وهو كالعلم بحدوث
العالم واثبات الصانع ومعرفة النبوات وصدق الرسل بما ظهر على
ايديهم من المعجزات وغير ذلك من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوات
واعدادها ووجوب الزكوات ونصبها فاما المسح وقد يكون
في العلوم الكتسبية ما ينزل منزلة الضرورية كالعلم بحدث العالم واثبات
الصانع فانه اذا نظر في ادلته كهذه الاشيا المحكمة من خلق المخلوقات
وصنع المصنوعات علم من حيث الضرورة انه لا بد لهن من صانع صنعهن
وخالق خلقهن اذ الحايط المبني والثوب المخيط لا بد له من ~~فاعل صانع~~
صنعهن فاعل فهذه الاشيا العظيمة اولى فصل والظن
تجويز امرين احدهما اظهر من الاخر وذلك كخبر الثقة تجويز ان يكون
صادق وتجويز ان يكون كاذبا غير ان الاظهر من حاله الصدق فيظهر انه
صادق وكذلك الغيم المكثف الواتي من الارض يظن انه يجي منه مطر
لانه يجوز ان يجي منه المطر ويجوز ان لا يجي منه المطر والاظهر منه يجي المطر
على العادة في ذلك وكذلك ظن المجتهد في الاحكام الشرعية يجوز ان يكون
الحكم على ما يذهب اليه ويجوز ان يكون بخلافه غير انه يظن ان الحكم كما يذهب
اليه فيثبت ذلك ظنا فاما الامام الحق وما يستعمله الفقهاء من

[illegible] بالنظر والاستدلال

التحري في الاواني من قولهم اذا غلب على ظنه طهارة اناء توضأ به غير
صحيح لانه لا يعتبر في ذلك غلبة الظن بل يكفي فيه ان يقع الظن بطهارة
بعض الاواني بامارة واحدة وغلبة الظن ان تترادف الامارات الموجبة
للظن وتتظاهر ويكون على الحكم دليلان وثلثة ويخبره ثقتان وثلثة
والتردد لذلك غير معتبر فيه وبلغنيه امارة واحدة يحصل له الظن
بها ومن ذكر غلبة الظن في التحري فاما ان يكون جاهلا بحقيقة الظن او
يكون متجوزا في كلامه وقصد به الظن والشك تجويز امرين لا
مزية لاحدهما على الاخر وذلك كالغيم العالي المتفرق يشك في مجي المطر
منه لانه يجوز ان يجتمع ويبين نواشي الارض فيجي منه المطر ويجوز ان
لا يجي منه المطر وذلك في اوان المطر وليس لاحد التجويزين على الاخر
مزية ولذلك الخبر الفاسق مشكوك في مخبره لانه يجوز ان يكون صادقا
ويجوز ان يكون كاذبا وليس لاحد الامرين على الاخر مزية ولذلك
المجتهد في الحادثة قبل ان يقع له الظن في احد الحكمين يوصف انه
شاك في الحكم والجهل تصور المعلوم على خلاف ما هو به فصل
والعقل ضرب من العلوم الضرورية وهو العلم باستحالة اجتماع الضدين
ولون وهو الجسم في مكانين ونقصان الواحد عن الاثنين والعلم بموجب العادات
فلو اخبره مخبر ان دجلة تجري ذهبا لا يجوز صدقه ومضى لياخذه
وقال علي بن حمزة الطبري العقل نور وبصيرة منزلة من القلب
منزلة البصر من العين وقال بعضهم قوة يفصل بها بين حقائق
المعلومات وقال ابن فورك هو العلم الذي يمتنع به من فعل القبيح

وعلم غلبة الظن

محله الدماغ

وقيل ما حسن معه التكليف فان قيل لم قال الشافعي الحمام اعقل الطير
قيل اراد على سبيل التمييز والهداية فسمى ذلك عقلا على سبيل المجاز اذا ثبت
هذا فمحله القلب وقال بعض الناس وذهب اليه بعض اصحاب ابو حنيفة
وقالوا لان الناس يقولون فلان خفيف الدماغ ويريدون به العقل وهذا غير
صحيح لقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اراد به العقل لان العرب
تسمي الشي باسم الشي اذا قرب منه او كان مجاورا له او كان منه بسبب
فدل على ان القلب محله ولان العقل ضرب من العلوم الضرورية ومحل العلم
القلب واما ذهاب العقل بضرب الراس فلا يدل على انه محله كما اذا عصر
خصيته فانه يذهب عقله وليست محلا له اما ما ذكروه من قول الناس
فلان يبس الدماغ يؤثر فيه وان كان في غيره كما انه يؤثر في البصر وان
كان في غيره باب بيان النظر والدليل والمقصود بهذا
الباب بيان نظر القلب وهو الفكر في حال المنظور فيه وسميت مجالس
النظر بذلك وان كانت في الحقيقة مجالس الجدل لان الجدل الواقع
فيها يقع عن الفكر والنظر وسمي القياس نظرا لكونه واقعا عن النظر
والعرب تسمي الشي باسم الشي اذا كان مجاورا له او منه بسبب والنظر
يصح من واحد والجدل لا يصح الا من اثنين وهو ماخوذ من الشدة والصلابة
ومنه يقال للصقر اجدل وللارض الجدالة وهو طريق يتوصل به الى العلم
ومن الناس من قال ان النظر لا يفيد العلم وسنتكلم على ذلك في باب الكلام على
المقايسين ان شا الله تعالى غير ان الدليل ها هنا على الاختصار فنقول انا
نجد انفسنا اذا فكرنا في الشي ونظرنا فيه يقع لنا العلم بما لم نعلمه ونتبينه

ولو لم يكن النظر طريقا موصلا الى العلم لما حصل لنا المقصود به واما تحصيل العلم بالنظر فثلثه شروط احدها ان يكون الناظر كامل الاله وهو ان يعرف طريق الاحكام الشرعيه وكيفيه ترتيب الادله بعضها على بعض لانه اذا لم يكن كامل الاله لم يحصل من نظره وان طال الفكر وان اصاب الحكم لم يكن ذلك اصابه افادتها النظر وانما يكون على سبيل الاتفاق بمنزله الاعمى اذا كان له حدقتان صحيحتان غير انه لا نور فيهما فانه ولو قلب بصره فيهما قلب لا يدرك شيئا لعدم الاله التي يتوصل بها الى الادراك واذا كان بصيرا ادرك ما ينظر اليه وسنذكر الشرط الذي يعتبر في كمال الاله في باب المفتي ان شا الله تعالى الشرط الثاني ان يكون نظره في دليل لا في شبهه لانه متى اخطا المحجه ولم يصادف نظره الحجه بل وقع على الشبهة لم يدرك المقصود ولم يصل الى المراد قال الامام رحمه الله من ها هنا اخطا من اخطا من الايمه مع كمال الاله لانهم لم يوفقوا لاصابه الدليل في نظرهم وانما كان نظرهم في الشبهه وذهب عليهم وادركه غيرهم وصار هذا بمنزله رجل صحيح العين حاد البصر يقصد بلدا معلوما فان سلك المحجه المستقيمه اليه وصل الى مقصوده وان سلك طريقا الى جهه اخرى بان كان البلد في الشرق وسار هو نحو الغرب فانه لو سار مهما سار ما ازداد الا بعدا لما لم يسلك المحجه الموصلة اليه كذلك ها هنا والشرط الثالث ان يستوفي الدليل بشروطه فيقدم ما يجب تقديمه ويوخر ما يجب تاخيره ويعتبر ما يجب اعتباره لانه متى لم يستوف الدليل بشروطه بل تعلق بطرف الدليل اخطا الحكم ولم يصل الى المقصود ويكون كالرجل يقصد بلدا فانه يحتاج ان يستوفي الخطى ويقطع جميع المسافه اليه ليصل فان قصر دونه وقعد في اثنا المسافه

لم يصل الى مقصوده ومثال ذلك في الاحكام اذا سئل عن وجوب القطع على السارق فقوله تعالى والسارق والسارقه فاقطعوا ايديهما وهذا لا يكفي في ايجاب القطع فيجب ان يضيف اليه النصاب بالخبر القطع في ربع دينار ويضيف اليه الحرز لقوله صلى الله عليه وسلم فاذا اواه الجرين وبلغ قيمته ثمن المجن ففيه القطع ويضم اليه ان لا يكون له في ماله شبهه لقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات فهذه الاوصاف كلها معتبره في صحه هذا الدليل وهي مدلول عليها بالشرع فاذا استوفاها اصاب في الحكم وان اخل بشرط منها كان مخطيا وهذا طريق الاجتهاد وكيفيه استخراج المعاني لاثبات الاحكام

فصل والدليل هو المرشد الى المطلوب والموصل الى المقصود ويستعمل ذلك فيما يوجب العلم والظن وعند المتكلمين ان الدليل لا يستعمل الا فيما يوجب القطع كنص الكتاب والخبر المتواتر واجماع الامه والادله العقليه فاما ما يوجب الظن لا يسمى دليلا وانما يقال اماره كخبر الواحد والقياس والدليل عندهم ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى ما جعل دليلا عليه وهذا غير صحيح لان حقيقه الدليل ما ارشدك الى الشي فقد يرشد مره الى العلم ومره الى الظن فاستحق اسم الدليل في الحالين تحقق ذلك ان العرب لا تفصل بين ما يوجب العلم وبين ما يوجب الظن في اطلاق اسم الدليل فوجب التسويه بينهما ولهذا المعنى وهو ان الله تعبدنا بالظن فيما طريقه الظن كما تعبدنا بالعلم فيما طريقه العلم فاذا كان الموصل الى العلم يسمى دليلا فكذلك الموصل الى الظن لان كل واحد منهما مقصود في نفسه على حسب حاله

وقد ورد التطليب به فلا وجه للتفرقه بينهما والدال هو الناصب للدليل
وهو الله عز وجل الذى نصب الادلة على الاحكام ويستعمل فى المسوول
على سبيل المجاز لان الله تعالى جعل اليه نصب الادله وقيل الدال والدليل
واحد غير ان فى الدليل زياده مبالغه فيكون الجميع عباره عن الكتاب
والسنه والاجماع وغيرهما من الادله ومن قال بالاول جعل الدال عباره
عن الله عز وجل والدليل عباره عن الكتاب والسنه وغيرهما من اصناف
الادله والمستدل هو الطالب للدليل والسين سين الطلب ويقع
على السايل لانه يطلب الدليل من المسوول ويقع على المسوول لانه
يطلب الدليل من الاصول والاستدلال طلب الدليل ويقع على فعل السايل
وهو مطالبته المسوول باقامه الدليل ويقع على المسوول لانه يطلب الدليل
من الاصول والمستدل عليه هو الحكم خاصة من تحريم وتحليل والمستدل
له من يطلب له الدليل ويقع على السايل لان الدليل يطلب لاجله ويقع على
الحكم لان الدليل يطلب له والدليل والبرهان والسلطان واحد

باب بيان الفقه واصول الفقه

والفقه فى اللغه
مادق وغمض ومنه يقال فقهت معنى كلامك لانه قد يدق ويغمض ولا
يقال فقهت ان السما فوقى والارض تحتى وان الما رطب والتراب يابس
ومنه يقال فلان فقيه فى الخير فقيه فى الشر اذا كان يدق النظر فى ذلك
وكانت الشعرا فى الجاهلية يسمون فقها لادراكهم المعانى الغامضه فى
اشعارهم وما تجرى فى كلامهم من الحكم الخفيه التى لا يدركها غيرهم قال
الشيخ رحمه الله حتى رايتهم قد ذكروا فى اشعارهم نظير ما نذكره فى الاحكام
وذلك انا نذكر فى الشرع قياس الدلاله فنبين الدليل على الحكم ولا نذكر العله

فوصفهم يقصدون المدح على الشى فلا يصرحون به بل يذكرون ما يدل
عليه وقد ذكر ذلك اهل اللغه ويسمونه الردف من ذلك قول
زهير يمدح هرمًا قد جعل المبتغون الخير فى هرم والسايلون الى ابوابه طرقا
فقصد بذلك مدحه بالسخا والجود فلم يصرح به وانه سخى جواد بل
اقتصر على ذكر ما هو دليل عليه وهو كثره ترددهم الى ابوابه وكان ذلك ابلغ
فى المدح واحسن فى الكلام من التصريح به وكذلك يقول الاخر
يصف امراة بطول العنق فلم يذكر انها طويله العنق
بعيده مهوى القرط اما لنوفل ابوها واما عبد شمس وهاشم فلم
يذكر انها طويله العنق وانما ذكر انها بعيده مسقط القرط واستدل
بذلك على طول العنق وكان ذلك احسن فى الكلام واعلى فى المعنى
وقال الاخر قد كان يحجبهم فوصل به اعمى حتى سمعن تنحنحى وسعالى
فقصد بذلك ان يبين عن الكبر والعجز عن الثنا بما يدل عليه من
امارات الكبر ومثل ذلك كثير فى اشعارهم فكانهم سموا فقها
لاتيانهم بالفقه على الحقيقه ولهذا روى ان امراه عبد الله بن
رواحه قالت له وقد اجتمع مع الجاريه فانكرها اقرا القران
فقال ابياتا ما تنشدها شعرا فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فوصفها بالفقه لانها طالبته بما يدل على انها تنفى الجنابه وهو
قراه القران هذا حقيقه الفقه فى اللغه واما فى الشرع فعباره
عن العلم بالاحكام الشرعيه التى طريقها الاجتهاد قال الشيخ رحمه الله
ولنا معرفة الاحكام ليس بجيد وان كنت قد ذكرت فى كتبى لانا بينا
ان المعرفه هى العلم والعلم هو المعرفه وليس جميع احكام الشرع معلومه

بل اكثرها مظنونه فلا يكون الحد مستوفيا للمحدود ومن شان
الحد ان يأتي على جميع المحدود والصحيح ان نقال ادراك الاحكام
الشرعيه فيدخل فيه جميع الاحكام المظنونه والمعلومه
الا ان الغرض بالمعرفه الادراك ونستعمله على سبيل التجوز
في العباره فيكون [illegible] وقلنا الاحكام الشرعيه لان من
دقق في علم النجوم و[illegible] والطب واللغه وغيرها من العلوم
لا نصفه بانه فقيه لان الفقه في عرفنا عبارة عن من عرف الغامض
الاحكام الشرعيه فلا يدخل فيه من عرف غيرها من العلوم وقولنا
التي طريقها الاجتهاد نحترز به من معرفه العامي لجملة احكام الشرع
التي لا تقف على الاجتهاد كوجوب الصلاه وساير العبادات وتحريم
الزنا والسرقه وغير ذلك فانا لا نصف معرفه ذلك بالفقه
لان الفقه ما اختص بهذا الاسم لادراكه هذه الاحكام
وانما اختص به لادراكه مسايل الاجتهاد وذلك معدوم
في حق العامي وهذا المعنى هو انا قد بينا ان حقيقه الفقه
ما دق وغمض ومعرفه هذه الاحكام ليس من الدقيق الغامض
فلا يوجد فيه حقيقه الحد وانما يوجد ذلك في الاحكام التي
طريقها الاجتهاد والشي اذا كان له حقيقه في اللغه فحده
بانه حكما شرعيا فلا بد ان يأتي بما يقتضيه حقيقته في اللغه
ولا يجوز ان يخل بمعناه الذي وضع له وان ضممنا اليه في الشرع
اوصافا ليحصل لنا الغرض المطلوب اذا ثبت هذا فالاحكام

الشرعيه سبعة الواجب والندب والمباح والمحظور والمكروه
والصحيح والباطل فاما الواجب ما تعلق العقاب بتركه كالصلوات
المفروضه والزكوات الواجبه وساير العبادات المستحقه
ورد الودايع والمغصوب ومتى اشكل شي عرضناه على هذا الحد
فان وجدناه موجودا فيه علمنا انه واجب ولا يختص ذلك بالعبادات
فان المباحات قد يصير فيها ما يكون واجبا وهو الاكل عند الضروره
فانه يعاقب على تركه لما فيه من قتل النفس ومعنى يتعلق العقاب
بتركه جواز ان يعاقب عليه ان شا دون استحقاق ذلك والواجب
واللازم والحتم والمكتوب والمفروض واحد والمندوب اليه ما تعلق
الثواب بفعله ولم يتعلق العقاب بتركه كالسواك والوتر والاضحيه
والمضمضه والاستنشاق وساير النوافل وصدقه التطوع وغير
ذلك والمسنون والمستحب والمندوب اليه واحد فالمباح ما لا
يتعلق العقاب بتركه ولا الثواب بفعله كالنوم واكل الطيب ولبس
الناعم وساير المباحات والمحرم ما تعلق العقاب بفعله كالزنا
والسرقه واللواط وشرب الخمر والربا وساير المعاصي فانه يجوز
تعلق العقاب بفعلها والمحظور والمحرم واحد والمكروه ما تركه افضل
من فعله وان شيت قلت ما تعلق الثواب بتركه ولم يتعلق العقاب بفعله
وذلك كالالتفات في الصلوه واشتمال الصما والصلاه مع مدافعه
الاخبثين وغير ذلك والصحيح ما اعتد به في الشرع كالصلوه الصحيحه
والعقود الصحيحه لانها معتد بها في مقاصدها من سقوط الفرض

في العبادات وحصول الملك في العقود وان شئت قلت الصحيح ما
تعلق به النفوذ وحصل به المقصود والفاسد ما لم يعتد به في
الشرع لاختلال شرطه كالصلوات الباطلة والعقود الفاسدة
وان شئت ما لم يتعلق به النفوذ ولم يحصل به المقصود فصل
واما اصول الفقه فهي ادلة الفقه وانما كان كذلك لانا قد بينا ان الفقه
هو الاحكام الشرعية والاحكام انما تعرف بالادلة ويستدل اليها
فيجب ان تكون الادلة هي الاصول والاصول في عرف الاصوليين ادلة
الفقه وما يتوصل به الى الادلة على سبيل الاجمال والادلة خطاب الله عز
وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم وافعاله واقراره واجماع الامة
والقياس والبقا على حكم الاصل في نفي الحكم عند عدم الادلة وفتوى العالم في
حق العامي وما يتوصل به الى الادلة هو الامر والنهي والعام والخاص
والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل والمحكم والمتشابه والحقيقة والمجاز
والناسخ والمنسوخ وغير ذلك مما هو من وجوه التوصل الى معرفة الادلة وفي الاجماع
معرفة شرط الاجماع ومن يعتد بخلافه ومن لا يعتد به وفي العلل معرفة
علة الاصل وتعلق الحكم بها وسلامتها في الفرع وانما قلنا على سبيل الاجمال
لانا نذكر الادلة في مسائل الخلاف على سبيل التفصيل دليلا دليلا ولا نسميها
دلائل اصولا لانا لا نعرف تفصيلها ها هنا ولا نعرف جملها فلذلك افترقا
فان قيل انا اذا كنا قد عرفنا الادلة على التفصيل في مسائل الخلاف فلا حاجة
لنا الى معرفتها على الاجمال فوجب ان نكتفي بذلك عن معرفتها على الاجمال
اذ لا فايدة فيه فالجواب ان في معرفتها على الاجمال فايدة

لا تحصل بمعرفتها على التفصيل من وجهين احدهما ان معرفتها على التفصيل
في مسائل الخلاف معرفة تقليد من غير دليل لانا نقول الامر يقتضي الوجوب
والنهي يقتضي التحريم ولا يعلم من اين جا اقتضاؤه للوجوب والتحريم واي دليل
اوجب ذلك وانما نحكي صورة الدليل ونذكر مجرد العبارة عنه وفي الاجمال نعرف
معانيها وادلتها التي اوجبت هذا ذلك المقتضي ونعرف حقايقها في انفسها
والثاني اذا عرف في الفروع مقتضى لفظ في مسئلة فعرضت له
حادثة اخرى فاشتبهت عليه لم يعرف مقتضى اللفظ فيه لمعرفته بمقتضاه
في المسئلة الاخرى واذا عرف الاصول فعرضت عليه حادثة واشتبهت عليه
عرضها على الاصول فعرف حكمها ومقتضى اللفظ فيها لما عرفه من الاصل على
سبيل الاجمال وينبغي ان يحفظ الادلة ويحكم الاصول ثم حينئذ تبنى
عليها المذاهب في مسائل الاحكام ولان الادلة هي الاصول والمذاهب
تتبعها فينبغي ان تستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل ولا
ننصب الدليل على ما يقتضيه المذهب اذا ثبت ما ذكرناه فاول
ما نبدا ببيانه من الادلة خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى
الله عليه وسلم لانهما اصلان لجميع ادلة الشرع ويدخل في ذلك وجوه
الادلة من الخاص والعام والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والامر
والنهي والمجمل والمفصل والحقيقة والمجاز وجميع وجوه ادلة الشرع
ثم نذكر افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقراره لانهما يجريان مجرى اقواله
فانه صلى الله عليه وسلم لا يقر على الخطا ولا يقر غيره عليه اذا راه ثم نذكر بعد ذلك

الاخبار لان طريق ثبوت الاقوال والافعال جميعا الاخبار فنبين ما
يصح منها وما لا يصح ثم نذكر بعد ذلك اجماع الامه لان ثبوته بخطاب
الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم فكان موخرا عنهما ثم
نذكر القياس فانه انما ثبت بالكتاب والسنه والاجماع فكان موخرا
عن الجميع ولهذا قال الشافعي ادله الشرع اصول ومعقول اصل
ثم نذكر بعد ذلك البقا على حكم الاصل في براه الذمه وعدم الحكم فان
المجتهد يفزع في الحادثه الى ذلك عند عدم الادله ثم نذكر فتوى العالم
في حق العامي فان العالم اذا اكمل معرفه هذه الادله ونال درجه
الاجتهاد في الاحكام صار علما للعامه ودليلا لهم على احكام
الشريعه يعولون عليه ونذكر صفه الاجتهاد وكيفيه استخراج
المعاني واستنباط الاحكام وشروط ذلك ونانى على بيان ذلك في
ابواب مفرده مفصله مشروحا مستقصى على الترتيب ان شا الله تعالى
وبه التوفيق باب — بيان اقسام الكلام لما كانت
معرفه خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
موقوفه على معرفه اقسام الكلام كلام العرب اذ كان خطابهما باللغه
العربيه وورد على عاداتهم لم يكن بد من بيان اقسام كلامهم ليحصل لنا
المقصود من مقتضى الخطابين فبدانا بذكر ذلك وجمله ذلك ان جميع
ما يتفوه به اللسان وينطق به الانسان قسمان مهمل ومستعمل
فالمهمل ما لم يوضع للافاده وقد ذكر ذلك ارباب اللغه في كتبهم التي
قصدوا بها حصر اللغه فقالوا هذا مهمل لما لم يسمع من العرب

وهو استعمل لما سمع منهم والمستعمل ما وضع للافاده وهو
ضربان احدهما ما يفيد معنى في نفسه والثاني لا يفيد معنى في نفسه
فهو الاسما الالقاب كزيد وعمرو وبكر وخالد وغير ذلك فان هذه
الاسما غير موضوعه لمعاني تدل عليها وانما جعلت علما على المسمى بها
للتمييز بينه وبين غيره وتسمى الاسما الاعلام ولهذا تسمي الرجل ولده
باسم ثم يتركه في ذلك الاسم وتسميه بغيره ولهذا يسمى الرجل باسم وهو
بضد مقتضاه والضرب الثاني ما يفيد معنى فيما سمي به ووضع له
وذلك كالرجل والمراه والفرس والحمار واللحم والتمر وغير ذلك من الالفاظ
واقسام الكلام ذكر اهل العربيه انها ثلاثه اسم وفعل وحرف ومن تقدم
منهم لم نجد شيا من ذلك بل ذكر للاسم علامات يعرف بها وللفعل
علامات يتميز بها والحرف فيما بينهما يتميز عنهما بخلوه من علامتهما وهو
معدود محصور قيل نيف وثلاثون والمتاخرون والمتاخرون من اهل
المعرفه بهذا العلم حدوا ذلك وهو اقرب الى الفهم واشبه بما قصدناه فقالوا
الاسم كل لفظ دل على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولا يلزم عليه
الحرف لانه لا يدل على معنى في نفسه ولا يلزم الفعل لانه يدل على معنى
مقترن بزمان **والفعل** كل لفظ دل على معنى في نفسه مقترن بزمان كقولك
قام يقوم وقعد يقعد ونحو ذلك **والحرف** كل لفظ لا يفيد معنى في نفسه
وانما يفيد معنى في غيره كقولك من والى وعن وعلى وفي ومع ونحو ذلك وقد تذكر هذه
الحروف لتفيد معنى في غيرها وقد تزاد في الكلام للتحسين والترصيع
اذا ثبت هذا فاقل كلام مفيد ما تركب من اسمين او اسم وفعل كقولك
زيد قايم وعمرو اخوك ونحو ذلك وقام زيد وجلس عمرو ونحو ذلك وما تركب

من حرفين كقولك من عن وقد عن او من حرف واسم كقولك من زيد والى
عمرو او من حرف وفعل كقولك قد قام او من فعلين كقولك قام يقوم او قام
يقعد فانه غير مفيد فان قيل قد رأينا الحرف مع الاسم يفيد ان وهو
قولهم يا زيد قيل ها هنا لم يتعلق الفايدة بمجردها وانما تعلقت بفعل
مقدر مضمر في الندا وهو ان تقديره ادعو زيدًا واناد عمرًا وكانت
الفايدة في الحقيقة بفعل واسم وكان الحرف دالا على الفعل المراد ٥

باب القول في الحقيقة والمجاز وما ذكرنا من الكلام
المفيد ينقسم الى حقيقة ومجاز وقد نزل القران بالجميع وخاطبت
به العرب في لغتها وذهب بعض الناس الى انه ليس في اللغة
مجاز بل جميع ما يستعمله العرب حقيقة وقال ابو بكر ابن داوود
في اللغة مجاز ولكن ليس في القران مجاز وهذا غلط والدليل على اثبات المجاز
في اللغة اظهر من ان يحتاج فيه تعلق واما في القران فالدليل عليه ان المجاز
يكون من اربعة اوجه مرة يكون بالزيادة ومرة يكون بالنقصان ومرة
بالتقديم والتاخير ومرة بالاستعارة فالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شي
معناه ليس مثله شي والكاف زيدت على سبيل المجاز لان الله تعالى لا مثل له
فيقال ليس كمثله والنقصان كقوله تعالى واسال القرية والمراد به اهل
القرية فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وكقوله تعالى
فقبضت قبضة من اثر الرسول معناه قبضة من اثر تراب حافر رسول
الله صلى الله عليه وسلم ومثله كثير والتقديم والتاخير كقوله تعالى الذي
اخرج المرعى فجعله غثاء احوى تقديره الذي اخرج المرعى احوى فجعله غثاء

لان الاحوى هو الاخضر الغض الذي يضرب الى السواد من
شدة خضرته والغثاء اليابس وانما يصير اخضر ثم يابسا فلا بد فيه
من التقديم والتاخير ولا يقدر على ذلك الا مقتدر على الكلام متمكن من
الفصاحة والبلاغة في اللسان وقال تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا قيما تقديره انزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا
والاستعارة كقوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه
فوصفه بالارادة مع استحالتها منه على سبيل المجاز لان الارادة انما
يوصف بها الادمي كقوله تعالى يوم يكشف عن ساق وليس هناك ساق يكشف
عنها على الحقيقة وانما عبر بذلك عن هول يوم القيامة وعظمه
والعرب تعبر بمثل ذلك عن الامور العظام والاهوال الشداد واستدل
ابو العباس ابن سريج على ابا بكر ابن داوود بقوله تعالى لهدمت صوامع
وبيع وصلوات فقال الصلوات لا تهدم وانما اراد به مواضع الصلوات
وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز وحذف المضاف واقام المضاف
اليه مقامه فلم يكن له عنه جواب واذا كان المجاز انما يقع في اللغة
بهذه الوجوه الذي بيناها وهي كلها في القران موجودة ثبت
فثبوت الوجود فيه كفاية واحتجوا بان المجاز انما يصار اليه عند
الضرورة ويستعمل في الكلام لمكان الحاجة وخطاب الله عز وجل
منزه عن مثل ذلك فان الله تعالى لا يوصف بالضرورة والحاجة في شي
من ذلك في الامور فلم يكن في كلامه مجاز والجواب

انا لا نسلم ان استعمال المجاز موقوف على الضرورة بل ذلك لحاله تستعمله
مستحسنة في كلام العرب غير موقوف على الحاجة ولهذا يستعملون
المجاز اكثر من استعمالهم الحقيقة او نظيره والقرآن نزل بلغتهم
على عادتهم ومن عادتهم استعمال المجاز مع القدرة على الحقيقة قالوا لان
الحقيقة هي الحق والقرآن كله حق فوجب ان يكون كله حقيقة لا مجاز
فيه والجواب انا لا نسلم ان الحقيقة هي الحق بل الحق شيء غيره فالحق ما كان
صدقا والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له صدقا كان او كذبا ولهذا
نقول ان قول النصارى ان الله تعالى ثالث ثلاثة فيما حكى الله عنهم حقيقة من جهة
اللفظ فيما قصدوه وارادوه ولكنه ليس بحق وهو كذب وهكذا قوله صلى الله عليه
لحاله وهو يسوق الابل رفقا بالقوارير يعني النساء مجاز حق منه صلى الله عليه فيما
قصده من وصفهن بالضعف والرقة ولكنه ليس بحقيقة فان النساء ليس
بقوارير واحتج بانه لو كان في كلام الله عز وجل مجاز لجاز ان يسمى الله عز وجل
متجوزا او مستعيرا الجواب انه انما لم يجز ذلك لانه صار مستعملا
فيمن يتسمح في كلامه ويكون خبره بخلاف مخبره ولان الطريق بتسميته الله هو
التوقيف والشرع دون القياس ولهذا لا يسمى فقيها ولا دريا فصل
حد الحقيقة كل لفظ بقي على موضوعه ولم ينقل الى غيره كالحمار في البهيمة
المعروفة والبحر في الماء الكثير هذا حدها على مذهب اهل الحق والسنة
واما المعتزلة فانهم قالوا حد الحقيقة ما وقع الاصطلاح على التخاطب به
وانما دعاهم الى حدها بهذا الحد لان الاسماء عندهم منقولة من اللغة
الى الشريعة فالصلاة هي حقيقة في اللغة الدعاء وقد صارت حقيقة في الشرع

في هذه الافعال المعروفة فعبروا بهذه العبارة ليجمع الامرين فلو لم
مستوفيه للمقصود وهي عبارة صحيحة على اصلهم تاتي على مرادهم
فان لفظ الصلاة في اللغة قد وقع الاصطلاح على التخاطب به في
هذه الافعال وما ذكرناه من الحد يستقيم على اصلنا ولا ياتي على
مقصودهم فصل قال الشيخ رحمه الله وهذه اول مسالة نشات
في الاعتزال وذلك ان عثمان رضي الله عنه لما قتل ظهرت
البدع وكثرت الشرور فقوم من اصحابه على تبرو وامنه وقال
اهل الشام نحن نطلب دم عثمان وجرت بينهم من الحروب
ما لا يخفى فجاءت المعتزلة بعدهم تعليلا فقالوا ننزلهم منزلة بين
المنزلتين فلا نسميهم كفارا ولا مؤمنين ونقول هم فسقة
حتى اطلقوا هذا القول على عظماء الصحابة كطلحة والزبير حتى
قال كبراؤهم مثل واصل بن عطاء لو شهد عندي علي
وطلحة على باقة بقل لم اقبل حتى يكون معهما ثالث لان
لان احدهما فاسق فقيل لهم ان الايمان في اللغة هو التصديق
وهؤلاء مصدقون موجودون فقالوا ان هذا حقيقة في
اللغة وقد نقل في الشرع الى غيره فجعلوا اسما لمن لم يرتكب
شيئا من المعاصي فمن ارتكب شيئا منها خرج من الايمان ولم
يبلغ الكفر قال الشيخ رحمه الله سمعت القاضي ابا الطيب
يقول سمعت القاضي ابا بكر يقول ذهبت المعتزلة
فيما شبه القدرية الى ان في الاسماء شيئا منقولا وتابعهم على

في معان

ذلك قوم من المتفقهة ولم يعلموا ما في ذلك من الكفر والطغيان
وذكر ما ذكرناه وقال هذا قول عظيم في السلف قال
الشيخ رحمه الله ويمكننا ان نخرج من هذه المسألة فنقول ان
الاسما منقولة الا هذه المسألة كما نقول في الامر يقتضي الوجوب
وان كان فيه ما لا يقتضي الوجوب والمجاز كل لفظ تجوز به عن
موضوعه او نقل عن موضوعه وعلى قول المعتزلة كل لفظ تم يقع
الاصطلاح على المخاطبة كالحمار في الرجل البليد والتيس في
الابله والمجاز قد يكون بزيادة ونقصان وتقديم وتأخير واستعارة
وقد بينا امثلة الجميع فاغنى عن الاعادة

فصل

وتعرف الحقيقة من المجاز بعلامات يدل على ذلك لانه كما يعرف
الشي بذكر حده وحقيقته نعرف ايضا بما يدل عليه من العلامات
فمن جملة العلامات الدالة على التمييز بين الحقيقة والمجاز
نقل ارباب اللغة كالاصمعي والخليل وابي عمرو وغيرهم
من الثقات العارفين باللغة فاذا نقلوا ان هذا اللفظ حقيقة
عند العرب وهذا مجاز صرنا اليه وعملنا به وقد ذكروا ذلك
في كتبهم ومن ذلك ايضا ان يستعمل اللفظ في شي يعلم ببديهة
السماع انه مجاز فيه كما يستعمل لفظ الحمار في الرجل البليد والنخلة
في الرجل الطويل والجبل في الرجل الثقيل يعلم ببديهة
السماع انه مستعمل على سبيل الاستعارة والمجاز وان ذلك ليس
بحقيقة فيه ومن ذلك ايضا ان المجاز لا يطرد والحقيقة تطرد

فانه

فانه يقال للرجل الطويل نخلة ثم لا يستمر ذلك في كل طويل حتى ويستمر
يقال للجبل الطويل نخلة والحقيقة تستمر وتطرد فان كل من له
في نفسه يسمى طويلا ومن ذلك ايضا ان المجاز لا يتصرف في معناه
وفعاله كتصرف الحقيقة فيما استعملت فيه فانه يقال للرجل
البليد حمار ولا يقال لصوته نهيق ولولده جحش وفي الحقيقة يقال
ذلك وانما قلت لا يتصرف في المجاز كما يتصرف في الحقيقة لان
المجاز في اللغة طريقه السماع من العرب لانه ترك الحقيقة كرههم
وعدول عما وضع له اللفظ في اصل لغتهم فاتبعناهم فيما سمعناه منهم
ولم يجز ان نتحكم عليهم ونتصرف في لغتهم ونظير ذلك قول اصحاب
ابي حنيفة لنا في الزكاة في مال الصبي لما استدللنا بقوله صلى الله
عليه وسلم ابتغوا في اموال اليتامى لا تاكلها الصدقة فقال
يحتمل ان يكون اراد به النفقة وذكروا ما يدل على ان اسم الصدقة
يطلق على النفقة فقلنا انه قد روي لا تاكلها الزكاة والنفقة لا
تسمى زكاة فقالوا اذا جاز ان تسمى النفقة صدقة جاز ان
تسمى زكاة قلنا هذا غلط لان تسمية النفقة صدقة مجاز
فحمل به في الموضع الذي سمع فيه واما تسمية النفقة زكاة فلا نقل
فيه ولا سماع فلا يجوز تاويل الخبر به لان المجاز لا يجوز القياس
عليه ولا التصرف فيه ومن علاماته ايضا ان لا يتصرف تصرف الالفاظ
بالماضي والمستقبل كالامر بمعنى الفعل لا يقال منه امر يامر امرا الا ان
اطلاق اسم الامر على الامر بمعنى الفعل مجاز والامر بالقول يتصرف

فيقال امره بامر اذا اتيت هذا فكل مجاز له حقيقة كالبحر
في الرجل الجواد والفرس الجواد يسمى بذلك تشبيها به في الجري
وحقيقته في الما الكثير والحقيقة قد يكون لها مجاز كالبحر والحمار
وغير ذلك وقد لا يكون لها مجاز كالخبز والوزن وهو اكثر من
ان يحصى ومن حكم هذا اللفظ اذا ورد به الشرع ان يحمل على
حقيقته ولا يعدل به عنها الى المجاز الا بدليل

باب بيان ما حد له الاسما واللغات توخذ الاسما

واللغات من اربع جهات من عرف اللغة وعرف الشرع وعرف
الاستعمال والقياس فاما عرف اللغة فمنه يوجد اكثر الكلام
وبه بدانا بذكره لان عامة الاسامي والالفاظ معلومة من جهة عرف
اللسان وخطاب الله جل ذكره وخطاب رسوله صلى الله عليه
ورد بلسان العرب وعلى عادتهم فما عرف بعرف اهل اللسان
فعلى ضربين احدهما ما كان موضوعا عندهم لمعنى معين كالفرس
والحمار والتمر والخبز وغير ذلك فانه يحمل على المعنى الذي وضع
له والثاني ان يكون اللفظ متناولا لاشيا في وضع اللغة
لا مزية لبعضها على بعض وهذا على ضربين احدهما ان يتناول
اشيا متفقة والثاني ان يتناول اشيا مختلفة فاما اذا
كان يتناول اشيا متفقة تناولا واحدا كالمشرك يتناول
اليهودي والنصراني والمجوسي وكل من خرج عن ملة الاسلام بالحاد
وبدعة لان الكفر هو ستر نعمة الله عز وجل وجحودها فهذا

اللفظ

على

اللفظ اذا ورد به الشرع فانه يحمل على جميع ما تناوله اما على
سبيل الجمع بان يقول اقتلوا المشركين فوجب ان يقتل كل من
وقع عليه اسم الشرك او على سبيل البدل بان يقول اقتل
مشركا فاي مشرك قتل اذا اتى له الاسم كان ممتثلا للامر

الضرب الثاني ان يتناول اللفظ اشيا مختلفة كالقرو يقع على
الطهر ويقع على الحيض وهو حقيقة في كل واحد منهما في
اللغة ومعناهما شيان مختلفان وكاللمس يقع على اللمس باليد ويقع
على الجماع فينظر فيه فان دل الدليل على انه اراد به احدهما
لا بعينه وجب التوقف حتى يعلم المراد منهما وان دل الدليل
على انه ارادهما جميعا فانه يحمل عليهما وان اراد احدهما فهل
يحمل عليهما او يتوقف اختلف اصحابنا على وجهين فمنهم
من قال يحمل عليهما وهو قول ابي علي الجبائي من المعتزلة ومنهم
من قال لا يجوز حمله عليهما وهو قول ابي هاشم من المعتزلة
وقول اصحاب ابي حنيفة فالدليل على انه يجوز حمله عليهما
هو ان اللفظ حقيقة في كل واحد منهما موضوع له في اللغة
ولا تنافي بينهما في الارادة فحمل عليهما كما لو كان اللفظ موضوعا
لمعاني متفقة والدليل على انهما لا يتنافيان في الارادة انه
يصح التصريح بهما فيقول اعتدي ثلثة اقرا من الطهر والحيض
جميعا ولان كل معنيين جاز ارادتهما بلفظين جاز ارادتهما
بلفظ واحد يصلح لهما كالمعنيين المتفقين بان يقول اذا احدثت

صفوانا يريد بذلك البول والغايط وكذلك اللمس جاز ان يريد
به الجماع واللمس باليد ولان المنع من حمله عليهما لا يخلو اما
ان يكون لاستحالة اجتماعهما في الارادة كاستحالة اجتماع
العموم والخصوص والايجاب والاسقاط او لعدم صلاح اللفظ
لهما فلا يجوز ان يكون ذلك لاستحالة اجتماعهما في الارادة
لانه غير مستحيل ان يريد باللمس اللمس باليد والجماع وبالقرء
الطهر والحيض ولهذا يصح التصريح بهما ولا يجوز ان يكون لغيرهما
لان اللفظ لا يصلح لهما لان اللفظ صالح لهما اما على سبيل
الحقيقة او على سبيل المجاز فلم يبق الا جواز ذلك واحتج
المخالف بان المرجع في اللغة الى اهل اللغة ولا نعرف ارباب
اللغة يستعملون اللفظ الواحد في المعنيين المختلفين فيكون
على سبيل الجمع صريحا في احدهما كناية في الاخر حقيقة في احدهما
مجازا في الاخر فلا يجوز حمل اللفظ الا على ما يستعملونه
فالجواب انا لا نسلم انهم لا يستعملون ذلك بل ذلك
شايع في استعمالهم الا ترى انهم لو قالوا لا تلمس امرأتك عقل من
ذلك الجماع واللمس باليد اذا كان في النفي ثبتنا ولا الجمع فكذلك
في الاثبات **وجواب** اخر انه اذا لم يكن قد سمع من العرب
استعمال ذلك فانا نقيس عليه اذا عرفنا المعنى لان اثبات
الاسماء عندنا بالقياس جايز فلا يفتقر الى السماع بل تكفي معرفة
وجود المعنى الذي وضعت التسمية له فاذا كان اللفظ موضوعا

لمعنيين

المعنيين وقد اجتمعا حملنا اللفظ عليهما كما صح حمله على احدهما
على انفراده وكذلك جاز حمله عليهما لوجودهما قالوا لو جاز ان
يراد باللفظ الواحد معنيان مختلفان لجاز ان يراد باللفظ
الواحد التفخيم والتحقير وتقول اي شي احسن فلان فانه
يستعمل في التعظيم على سبيل التعجب والاستكبار لعلمه
ويستعمل في التحقير على سبيل الاستقلال لحاله والاستصغار
ثم لا يجوز ان يريدهما بهذا اللفظ كذلك ها هنا **فالجواب**
انه لم يجز ان يريد المعنيين بذلك اللفظ لانهما يتنافيان في
الارادة ويتضادان في المعنيين ولهذا لا يصح التصريح بهما
في حالة كذلك مسالتنا فان هذين المعنيين لا يتنافيان
في الارادة ولهذا يصح التصريح بهما في اللفظ فجاز حمله عليهما
كالمعنيين المتفقين قالوا ولان اللفظ الواحد لا يجوز ان
يراد به ما وضع له حقيقة وما لم يوضع له حقيقة كالامر لا يجوز
ان يراد به الايجاب والتهديد **والجواب** ان هذا
يبطل بالماء المذكور في اية التيمم فانهم حملوه على النبيذ والماء
المطلق واحدهما اللفظ فيه حقيقة وهو في الاخر مجاز
فالمعنى في لفظ الامر ان التهديد والايجاب يتنافيان
فيه ولهذا لا يصح التصريح بهما فلا يجوز ارادتهما به وفي
مسالتنا لا تنافي بين المعنيين فجاز حمل اللفظ الواحد عليهما

فصل واما اثبات الاسم من جهة عرف

الاستعمال فهو ان يكون اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى الا ان الناس
استعاروه في غيره واستعملوه فيه وكثر استعمالهم له حتى غلب على ما
وضع له اللفظ في اللغة كالغائط في اللغة هو اسم للمكان المطمئن
من الارض ثم كثر استعمالهم فيما يخرج من الانسان فصار الاطلاق
ينصرف اليه وكذلك العذرة اسم لعتبة الباب ثم سمي بها ما يخرج
من الانسان لانهم كانوا يلقون النجاسات بافنية دورهم وتقرب
عتباتهم فسميت العذرة بذلك لان العرب تسمي الشي بالشي اذا كان
مجاورا له او منه بسبب ولهذا قال الحطيئة يهجوا قومه لعمري له
لقد جربتكم فوجدتكم قباح الوجوه سيئ العذرات واراد العتبات
وكذلك الدابة في اللغة اسم لكل ما دب ولهذا يقال اذرب
من دب ودرج ثم كثر استعماله في الخيل ولهذا قال الشافعي
اذا اوصى لرجل بدابة اعطي احد ثلثة اشيا الفرس او البغل
او الحمار قال اصحابنا انما قال الشافعي رحمه الله ذلك
على عادة اهل مصر لانهم يطلقون اسم الدابة على هذه الثلثة
في عرفهم فاما غيرها من الامصار فلا يستعملون الدابة الا في
الخيل خاصة والوصية محمولة على العرف فاذا ورد الشرع
بهذا اللفظ مطلقا فانه يحمل على ما استعمل فيه في العرف
دون ما وضع له في اللغة وانما كان كذلك لان العرف طارئ على
اللغة والناس يتبعون في الاستعمال الطارئ ويقصدونه
باطلاق الكلام ويتركون القديم وانما يحمل اللفظ على هذا

العرف

بشرط وهو ان يكون من العرف [illegible] او موجودا [illegible] فاما عرف حادث بعد رسول الله صلى الله عليه

العرف قايما في زمان رسول الله صلى الله عليه واصطلح الناس
على استعمال اللفظ فيما بينهم فيه فانه لا يجوز حمل خطاب الله
عز وجل عليه وخطاب رسوله صلى الله عليه وانما قلت
ذلك لانا نريد ان نعرف مراد الله عز وجل ومراد رسوله
صلى الله عليه في خطابهما ولا يمكن معرفة مرادهما بالكلام الا بـ
عرف كان قايما موجودا عند ورود الخطاب فنعلم انه
قصد باطلاق الكلام ما يقتضيه ذلك العرف فاما عرف
حدث بعده فانه لا يجوز ان يعرف منه مراد رسول الله صلى
الله عليه لانه لم يكن موجودا في زمانه وهذا كقولنا في علة الربا
انها الطعم فاستدللنا على ذلك بحديث معمر بن عبد الله ان
رسول الله صلى الله عليه نهى عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا
بمثل والطعام اسم لكل ما يتطعم فقالوا لنا الطعام اسم للحنطة
والشعير ولهذا يقال سوق الطعام للسوق الذي يباع فيه الحنطة
والشعير ولا يقال سوق الطعام لدار البطيخ فقلنا لهم ان
الطعام في اصل اللغة اسم لكل ما يطعم وما ذكروه من العرف
انما هو لغة مولدة حادثة بعد رسول الله صلى الله عليه والعرب
لا تعرف ذلك فلا يجوز حمل كلام رسول الله صلى الله عليه على عرف
حادث بعده

فصل

واما اثبات الاسم
من جهة عرف الشرع فهو ان يكون اللفظ في اللغة موضوعا
لمعنى فورد الشرع به في غيره وكثر استعماله فيه حتى صار

لا يعقل من اطلاقه الا المعنى الذي اريد به في الشرع وذلك
كالاسما المنقوله من اللغه الى الشرع فمن ذلك الوضو هو في اللغة
اسم للوضاه والنظافه وفي الشرع اسم للمسح والغسل في اعضا
مخصوصه والتيمم في اللغه اسم للقصد قال الشاعر
تيممت قيسا وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن وقال الاخر
تيممت العين التي عند ضارج يفي عليها الظل عرمضها طامي
وهو في الشرع اسم لمسح عضوين على صفه مخصوصه والصلاه
في اللغه هو الدعا قال الشاعر
وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وقال الاخر
تقول بنتي وقد قربت مرتحلا يا رب جنب ابي الاوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا
قال الاخر
لها حارس لا يبرح الدهر دنها اذا ذبحت صلى عليها وزمزما
وهي في الشرع اسم لهذه الافعال المعروفه والزكوه في اللغه
هي الزياده ومنه يقال اذا كثرت المرتفعات زكى الزرع فهي في
الشرع اسم لاخراج جزو من المال والصوم في اللغه هو الامساك
قال الشاعر
خيل صيام وخيل غير صايمه تحت العجاج واخرى تعلك اللجما
وهي في الشرع اسم الامساك عن الطعام والشراب مع انضمام
النيه اليه والحج هو القصد في اللغه قال الشاعر

واشهد من عوف حلولا كثيرة يحجون سب الزبرقان المزعفرا
وهو في الشرع اسم للمناسك المعروفه والاعتمار في اللغه هو
الزياره وهو في الشرع اسم لافعال معروفه والنكاح في اللغة
هو الوطي اشتقاقا من الجمع والضم وفي الشرع اسم للعقد فاختلف
الناس في هذه الالفاظ فذهب اكثرهم الى انها منقوله من اللغه
الى الشرع وهو مذهب المعتزله ومن اصحابنا من قال
الاسما كلها مبقاه على موضوعاتها في اللغه لم ينقل شي منها
الى الشرع وهو قول اهل الحق ومذهب اهل السنه
وقد ذكرنا ان ذلك اول بدعه ظهرت في الاسلام واصل
ذلك مسله الايمان على ما بيناه قال الشيخ رحمه الله
واصل البدعه وفساد الاعتقاد انما جا من تلك المسله
وقد نصرت في التبصره ان الاسما منقوله قال ويمكننا نصره
ذلك من غير ان نشارك المعتزله في بدعتهم فنقول ان هذه
الالفاظ التي ذكرناها منقوله من اللغه الى الشرعيه وليس
من ضروره النقل ان يكون في جميع الالفاظ وانما يكون
حسب ما يدل عليه الدليل ولهذا من يقول بنقل الاسما فانه
لا يقول ان جميع الاسما منقوله كالفرس والبغل والتمر والخبز
وانما ثبت النقل في بعض الاسما دون بعض كذلك نقول في مثل
ذلك والدليل على ان هذه الاسما التي ذكرناها منقوله ان
هذه الالفاظ اذا اطلقت لم يعقل منها العبادات التي

وضعت لها في الشرع ولهذا اذا قيل صلى فلان وحج واحرم بالصلاة
انما يراد به انه شرع في الافعال التي وردها الشرع في العبادات بهذه
واتى بها وان لم يكن قد اتى بشي مما وضع له اللفظ في اللغة
لهذا قال صلى الله عليه صلى بي جبريل عند باب البيت
مرتين واراد انه ابتدا الصلاة واحرم بها ولم يات بعد بشي
من الدعا فلما عقل من اطلاق هذه الاسامي ما وضع لها من
المعاني في الشرع دل على انها قد نقلت اليها فوجب حملها
عليها ويدل عليه ان الصلاة لو كانت اسما للدعا خاصه دون
ما سواه لما جاز ان يسمى صلاة الاخرس صلاة لانه لا دعا
فيها بحال ولوجب ان لا يسمى اخراج جزو من المال زكاة لان
حقيقه الزكاة في اللغه هو النما والزياده وهذا نقصان فدل
على انها منقوله ويدل عليه انه لما شرع لنا في الشرع عبادات
ذات اركان وهيات ولم يكن لها اسم في اللغه دعت الحاجه
الى وضع اسما لها تتميز بها عن غيرها وكان اولى الاسما بها
ما ثبت له عرف في الشرع وكثر استعماله فيه وصار هذا بمنزله
ارباب الصناعات في صنعتهم اذا استحدثوا الات
وادوات لم يكن وضعوا لها اسما تتميز بها عن غيرها لحاجتهم
الى ذلك وعلى هذا وضع الاسامي واللغات لذلك ها هنا
وهذا دليل الجبائي واحتج المخالف بقوله تعالى
انا جعلناه قرانا عربيا وقوله فانما يسرناه بلسانك

وقوله

وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فاخبر انه انزل
القران بلغه العرب وبلسانهم والصلاة في لغتهم بمعنى الدعا
والصوم هو الامساك والحج هو القصد فوجب ان نحمل اللفظ
على ما وضع له في لغتهم والجواب انا نقول بموجب هذه
الايات فان القران منزل بلغه العرب وهذه الالفاظ التي
ادعينا انها منقوله كلها بالعربيه وانما استعيرت في الشرع
وجعلت اسما لهذه العبادات المعروفه فصار حقيقه فيها
بحكم العرف الظاهر في استعمالها فيها في الشرع ولا يخرج بذلك
ان تكون بالعربيه كما ان الحمار في اللغه موضوع للبهيمه ثم
استعمل في الرجل البليد ولا يخرج بذلك ان يكون بالعربيه كذلك
ها هنا قالوا لو كانت الاسما منقوله لبينها النبي صلى الله عليه
بيانا عاما ووقفنا عليها توقيفا يقع لنا العلم بها لان البلوى بها عاما
ظاهرا ولما لم يبين ذلك على هذه الصفه دل على انه ليس في الاسما
شي منقول والجواب ان التوقيف العام قد وجد فان
النبي صلى الله عليه لم يذكر الصلاة في كل موضع ذكرها الا واراد
بها الصلاة المعروفه في الشرع دون ما وضع له اللفظ في اللغه
وكذا في سائر العبادات وليس من شرط النقل ان يوجب
العلم الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه بين الحج بيانا عاما ثم لم
ينقل نقلا يوجب العلم حتى اختلف الناس في صفه احرامه
فسقط ما قاله فصل فاما تعرف الاسما

من جهة القياس فهو مثل تسمية النبيذ خمرا قياسا على عصير
العنب واللواط زنا قياسا على الوطي في الفرج فاختلف الناس
في جواز ذلك فمنهم من قال يجوز اثباتها بالقياس وهو قول ابي
العباس بن سريج وابي علي ابن ابي هريره ومنهم من قال لا يجوز
وهو مذهب اصحاب ابي حنيفه واكثر المتكلمين **دليلنا** انا راينا
العرب في زمانها سمت اشيا باسمها كالفرس والفهد والذيب
وغير ذلك ثم انقرضوا وانقرضت تلك الاعيان وحدثت بعدهم
اقوام احدثوا اعيانا اخرى امثال تلك الاعيان واجمعوا على
تسميتها بتلك الاسما وما كان ذلك الا بالقياس على الاعيان
التي وضعت لها التسميه في الاصل **فان قيل** لم يكن ذلك
بالقياس وانما كان بالوضع وذلك انهم وضعوا تلك الاسما
في الاصل للجنس بتلك الاعيان فلا يختص بما كان موجودا
منها في زمانهم **والجواب** انه لا يعرف عن العرب انهم قالوا ان
ذلك موضوع للجنس لانهم لم يكونوا يستعملون الجنس والنوع في
كلامهم فانما هذه عبارة احدثها المتاخرون للتسهيل والتعليم
واما العرب فكانت تستعمل الالفاظ في الاعيان ولا تذكر
ان هذا الجنس او العين فيقولون هذا الفرس وهذا الذيب
وهذا الحمار وهذه الدابه وعلى هذا واذا لم يكن قد نقل عنهم
انهم قالوا وضعنا ذلك للجنس وانما نقل عنهم تسمية تلك
الاعيان بتلك الاسما كانت التسميه مختصه بها لا يدخل فيها

غيرها

غيرها الا بحكم الوضع وكذلك نقول في الشرعيات ان قضا رسول
الله صلى الله عليه بالرجم في حق ماعز لا يتناول غيره لانه خاص
فيه وقضاؤه بالكفاره على اعرابي لا يدخل فيه غيره ممن جامع في
رمضان لان اللفظ مقصور عليه وانما يوجب الرجم على غير ماعز
في الزنا بالقياس عليه وتثبت الكفاره في حق غير الاعرابي
الذي هو بالقياس عليه ويدل عليه ان ارباب العربيه اجمعوا
على رفع كل فاعل ونصب كل مفعول ورفع كل مبتدا وخبر وجر
كل مضاف اليه وجميع وجوه الاعراب في جميع الكلام قياسا
على ما سمع من العرب وكذلك لانهم استقروا كلام العرب
فوجدوهم يستمرون على طريقه واحده في الكلام انهم لم يرفعوا
الفاعل الا للفاعل ولم ينصبوا المفعول الا لوقوع الفاعل عليه
فحكموا بهذا الحكم في كل فاعل ومفعول وجد في الكلام قياسا
على ما سمع منهم وهذا نظير ما سنذكره لنا في الشرع من الاصول
المقرره فيه كقولنا في الخيل انه لا زكاة فيها لانه لا زكاة في
ذكورها لانا استقرينا اصول الشرع فراينا ها موضوعه على
التسويه بين الذكور والاناث في ايجاب الزكوه واسقاطها
فما وجبت في ذكوره وجبت في اناثه وما لم تجب في ذكوره لم
يجب في اناثه فعرضنا الخيل على ذلك فراينا انها لا تجب الزكوه
في ذكورها فقلنا وجب ان لا تجب في اناثها ويدل عليه ان
الطريق الذي ثبت به الحكم بالشرع يمكن اثبات الاسم به

وذلك انه انما عرفنا ان العله في تحريم الشده المطربه بالسلب
والوجود وهو ان الخمر كانت عصيرا حلوا او كانت خلا ثم حدثت
فيها الشده المطربه ولم تحدث غيرها فصارت خمرا فاذا زالت
الشده وما زال غيرها فتعود خلا لا لعلمنا بذلك ان الحكم
تابع للشده وانها هي العله فيه فاثبتناه في النبيذ وهذا المعنى
في اثبات الاسم موجود فان الخمر قبل حدوث الشده ما كانت
تسمى خمرا فحدثت الشده ولم تحدث غيرها فسميت خمرا وبزوال
الشده وما يزول غيرها لا تسمى خمرا فلما راينا هذا المعنى اذا
وجد وجد الاسم واذا عدم عدم الاسم علمنا انه هو العله
فيه فالحقنا به النبيذ واحتج المخالف بقوله تعالى وعلم آدم
الاسما كلها فاخبر تعالى انه علمه جميع الاسما فدل في الخبر
حتى القصعه والقصيعه فدل على انه ليس هناك اسم يستقر فيه
الى القياس والجواب انه لا حجه في هذه الايه
لانه ليس فيه انه علمه جميعه بالتوقيف بل يجوز ان يكون علمه البعض
بالتوقيف والبعض بالتنبيه والقياس والجميع من علم الله تعالى
كما ان الاحكام الشرعيه كلها معلومه من جهه الله تعالى وان
كنا نعرف بعضها بالنص وبعضها بالاجتهاد وجواب اخر وهو
ان هذا خاص في حق ادم عليه السلام ويجوز ان يكون قد
علم الجميع بالتوقيف ومن عداه نعرف ذلك مره بالتوقيف ومره
بالقياس قالوا ولانه ما من شي الا وله اسم في اللغه او اسامي

فلا يجوز اثبات اسم اخر له بالقياس لانه لا حاجه بنا اليه كما انه اذا
ثبت للعين حكم بالنص لا يجوز ان يطلب لها حكم اخر بالقياس
والجواب انه انما لم يجز ذلك في الحكم لان الحكم يتنافى
ولهذا لا يجوز ان يثبت للعين الواحده حكمان تحريم وتحليل في حاله
واحده وليس كذلك الاسامي فانها لا تتنافى ولهذا يجوز ان يثبت
للعين الواحده اسامي كثيره كالخمر تسمى القهوه والشمول والمدام
والسلاف والطرف وغير ذلك وكذلك الاسد يسمى اسامي
كثيره فجاز ان يكون له اسم بالوضع ويثبت له اسم اخر بالقياس
قالوا ولان القياس يفتقر الى معنيين احدهما معرفه المعنى الذي
يوضع له اللفظ في اللغه والثاني الاذن من جهه ارباب اللغه
في القياس عليه كما ان القياس في الشرع يفتقر الى معرفه
العله في المنصوص عليه والى الاذن من جهه صاحب الشرع
في القياس عليه ولا سبيل هاهنا الى نقل الاذن من العرب
في القياس على ما وضعوه فلم يصح القياس لعدم شرطه
والجواب ان معرفه المعنى الذي وضع له اللفظ
شرط في صحه القياس فاما الاذن من جهه ارباب اللغه
فغير معتبر في صحته بل يكفينا معرفه اللغه فاذا استقرينا
كلامهم فوجدناهم وضعوا الاسم لشي لمعنى ووجدنا ذلك المعنى
في غيره قسنا عليه وكذا نقول في الشرع اذا عرفت علة
الحكم لم نفتقر بعد ذلك الى اذن من جهه صاحب الشرع ويكون

تعليقه الحكم بذلك التعليل ادنا في اثبات الحكم في كل موضع وجد فيه
التعليل الا ترى انه لا فرق بين ان تقول كل شدة مطربة حرام
وبين ان يقول حرمت الخمر للشدة المطربة فيقتضي ذلك التعليل
ما يقتضيه صريح القول فكذلك في الاسماء لا فرق بين ان يقول كل
شدة مطربة فهو خمر وبين ان يعلم انه سمي الخمر بهذا الاسم للشدة
المطربة فان الجميع يقتضي الحاق غيره به قلنا ولان اللغة
غير موضوعة على القياس والدليل عليه انا نراهم يفرقون
بين الشيئين المتفقين في الصفة في التسمية الموضوعة لتلك الصفة
فيقولون للفرس الابيض اشهب ولا يقولون ذلك للحمار وللاحمر
الذي يضرب الى السمرة الكميت والذي يضرب الى الابيض
اشقر وللاسود ادهم ولا يطلقون ذلك على غيره مع وجود
هذه الصفة فيه ويقولون للغراب اذا كان فيه بياض وسواد
ابقع ولا يستعملون ذلك في غيره وفي الخيل يسمونه ابلق
ويسمون للخل خلا لحموضته ثم لا يسمون الخبز معلا ولا المصل
خلا وتلك الصفة فيه موجودة فعلم ان المرجع في اللغة الى الوضع
دون القياس واحتجوا ان هذا لو كان طريقا
الى ابطال القياس في احكام الشرع كما قال النظام فانه
يتمثل بذلك على ابطال القياس فقال احكام الشرع غير موضوعة
على القياس فان المني والبول يخرجان من مخرج واحد واحدهما
نجس يوجب الوضوء والاخر طاهر يوجب الغسل وكذلك

ورد الشرع بجواز النظر الى وجه المراة وهو يجمع المحاسن
وبالمنع من النظر الى عقبها وسائر بدنها وليس بمنزلته وامر الحائض
بقضاء الصوم ولم تؤمر بقضاء الصلاة فلما بطل بالاجماع ان يجعل
هذا طريقا في ابطال القياس في اثبات الاحكام بطل ان يجعل في
اثبات الاسامي وهذا المعنى وهو جواب ثاني وهو ان القياس
له شرائط وهو ان يستوي في الاوصاف التي يتعلق بها الحكم في
الشرع والخارج من الذكر يوجب الغسل اذا كان على صفة
وتلك الصفة لا توجد في البول وهو ان البول يتكرر فيلحق المشقة
في ايجاب الغسل منه والمني يتفق نادرا وفي وجه المراة تدعوا
الحاجة الى النظر اليه فلم يجعل عورة بخلاف غيره والصوم
يقل فلا يلحق المشقة في قضائه والصلاة تكثر فتلحق المشقة
في قضائها كذلك في الاسماء التي ذكروها انما اطلقت على مسمياتها
لصفات هي عليها ومحل فالبياض علة التسمية بالاشهب في الفرس
وكذلك سائر ما ذكروه فلا يمكن ذلك حجة قالوا لو جاز اثبات
الاسماء المشتقة بالقياس لجاز اثبات الاسماء الالقاب بالقياس
كزيد وعمرو وبكر ولما لم يجز اثبات اسماء الاعلام بالقياس
فكذلك المشتقة والجواب ان اسماء الالقاب لم توضع
على المعنى فلا يمكن القياس عليها بخلاف الاسماء المشتقة فانها
وضعت على المعنى فجاز اثباتها بالقياس وصار بمنزلة الاحكام
في الشرع ما لا يعقل معناه منها لا يجوز اثباته كعدد الركعات

والنصب الى دولت الى غير ذلك وما وضع منها على المعنى وعقل
معناه جاز القياس عليه كذلك هاهنا الكلام في الامر الكلام
في الامر وما يتعلق به يجري مجرى الكتاب من كتب الفقه يشتمل
على ابواب مختلفة في احكام وما يقتضيه ونحن نذكرها بابا بابا ان
شاء الله عز وجل وانما بدانا بذكره لان عامة خطاب الله عز وجل
وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم غالبه على سبيل التكليف
لا يخلو اما ان يكون امرا او نهيا

باب

القول في اثبات الامر وحقيقته حقيقة الامر استدعا
الفعل بالقول ممن هو دونه والحد كله من هذه الكلمات
معنى لا بد من ذكرها لاجله فلا بد من ذكر الاستدعا لان
ما ليس باستدعا ليس بامر على الحقيقة كالتعجيز نحو قوله تعالى
فاتوا بعشر سور مثله مفتريات والتهديد نحو قوله اعملوا ما
شئتم والتكوين نحو قوله كونوا قردة خاسئين والاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فالصيغة صيغة الامر
نحو في هذه المواضع غير انه ليس بامر على الحقيقة لعدم استدعا
الفعل فيها وقال ابو القسم البلخي ويعرف بالكعبي وهو من متاخري
المعتزلة العدا بين الاباحة امر وهذا غلط وذلك ان العبد
اذا استاذن سيده في الاستراحة وترك الخدمة فاذن له في
ذلك لا يقال قد امره بذلك والكلام على عادة العرب واهل
اللسان وهم لا يطلقون اسم الامر في هذه الصورة وانما قلنا

بالقول

بالقول لان الاشارة اذا عقل منها الامر لا تسمى امرا على الحقيقة
ولذلك افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تسمى امرا فيه وجهان
من اصحابنا من قال تسمى امرا ومنهم من قال لا تسمى امرا وهو الاظهر
لانها لو كانت امرا لتصرف الفعل منها تصرف الامر بالقول وانما قلنا
ممن هو دونه لان استدعا الفعل من النظير ومن من هو اعلى منه لا يسمى
امرا على الحقيقة وان كانت صيغته صيغة الامر وانما يسمى طلبا
ومسالة وان استعمل فيه لفظ الامر فعلى سبيل المجاز كما قال
الشاعر امرتكم امري بمنعرج اللوى فلم تستبينوا الرشد الا ضحى الغد
وقال عمرو بن العاص لمعوية امرتك امرا حازما فعصيتني وكان من
التوفيق قتل ابن هاشم اليس ابوه يا معوية الذي اغار علينا يوم
حز الغلاصم ومعوية مثل عمرو بن العاص او اعلى منه وقد وصف نفسه
بانه امره وكان ذلك على سبيل المجاز لا لانه احل نفسه محل الامر حين
كان معوية قد فوض الامر اليه في ذلك وعول على مشورته ورايه
في قتله ومن اصحابنا من يزيد في حد الامر على سبيل الوجوب بناء على
اصل وهو ان المندوب اليه هل هو مامور به فان قلنا انه مامور
به فلا حاجة الى هذه الزيادة وان قلنا انه غير مامور به فلا بد من
هذه الزيادة اذا ثبت هذا فقال المعتزلة حد الامر ارادة الفعل
بالقول ممن هو دونه فالامر عندهم يتضمن الارادة وعندنا لا
يقتضي الارادة وهذا يعود على اصلهم في الضلالة وهو ان الله سبحانه
وتعالى لا يامر الا بما يريد ولا ينهى الا عما لا يريد ويكون ما لا يريد

فيقولون ان الله تعالى اراد من ابي لهب وابي جهل الايمان واراد
الشيطان منهما الكفر ولم يومنا فتم مراد الشيطان ولم يتم مراده وهذا
من المسايل الذين يلغزون بها ولهي مسيله من اصول الحاكم تذكر عند اهل
على الاستقصى ونحن نتكلم هاهنا فيما نحتاج اليه من اثبات حقيقه
الامر لمعرفة ما يتعلق به الحكم في الشرع ويدل عليه ان الاراده
ليست بشرط فيه والدليل عليه ان الله سبحانه وتعالى امر نبيه
ابرهيم صلى الله عليه بذبح ولده بقوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك
ورويه الانبيا وحي ولهذا قال تعالى في الاخبار عن ولده عليه السلم
يا ابه افعل ما تومر ولم يرد منه ذلك لانه لو اراد منه ذلك لتم مراده
عندنا لا محالة لانه [illegible] يريد شيا فلا يكون وعندهم لو اراده لما نهى عنه
لان الامر بالشي يدل على حسن المامور به والمنهي عنه يدل على قبحه
والحكيم لا ينهى عن الحسن فثبت بهذا ان الامر ليس من شرطه الاراده
فان قيل انما امره بمقدمات الذبح وهي اضجاعه وتله للجبين وتحديد
السكين ووضعها على حلقه وقد فعل ذلك فلم يبن بهاء عما امره به
فلا يكون في الايه حجه والجواب ان الامر انما كان بالذبح
ومقدمات الذبح لا يسمى ذبحا وايضا فانه قال تعالى ان هذا لهو البلا
المبين وليس في فعل مقدمات الذبح بلا الا ان الاب يفعل ذلك مع ولده مع
كمال شفقته عليه ولا يعد ذلك بلا وايضا فانه قال ستجدني ان شا الله
من الصابرين وفعل مقدمات الذبح لا تفتقر الى الصبر فان الصبيان يتلاعبون
بمثل ذلك وانما يفتقر الى الصبر حقيقه الذبح وايضا فانه قال وفديناه

بذبح عظيم ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما افتقر الى الفدا
لانه قد فعل المامور به فان قيل كان قد امره بالذبح وفعل
المامور به غير انه كلما قطع جزا عاد ملتحما ملتيما والجواب
انه لو كان الامر كذلك لذكره جل وعز في القران فانه من المعجزات
الفايقه والايات الباهره كما ذكر معجزات الانبيا عليهم السلام
فلما لم يذكر ذلك دل على انه لا اصل له وجواب اخر وهو
انه لو كان قد فعل المامور به على ما ذكر لما افتقر الى الفدا على ما بيناه
ويدل عليه انه لو كان الامر من شرطه الاراده لما جاز ان يطلق
لفظ الامر على الامر ما لم نعلم اراده المامور به ولا خلاف انه لو قال
لرجل افعل كذا او استقي ما لم يسمى امر الله بذلك وان كان لا يعلم ارادته
للفعل وايضا فانه لو كان الامر يتضمن الاراده لما جاز ان يقول اسقني
الما وان كنت لا اريده كما لا يجوز ان يقول اريد الما ولا اريده ولما جاز
في اللغه عند اهل اللسان ان يقول ذلك ولا يستنكر مثله في الاستعمال
دل على انه لا يقتضي الاراده لانه لو اقتضى الاراده لتناقض الكلام
وايضا فانه لو كان الامر يقتضي لما جاز اضافته الى المكره على الامر ولما صح
وصف المكره بالامر دل ذلك على ان الامر لا يقتضي الاراده وبيان ذلك انه
يقال امر مكرها او امر مختارا وايضا فانه لا خلاف في انه ان رجلا
لو حلف لغريمه فقال والله لاقضينك دينك غدا ان شا الله وكان
حالا ثم لم يقضه في غده انه لا يحنث وان الله تعالى امره بقضايه ولان كان
الله تعالى امر باداء الحقوق فلو كان امره هو الاراده لكان يجب ان يحنث

لان الله تعالى قد شا ان يقضيه لما امره بذلك وايضا فلو ان رجلا شكا
الى رجل ان عبده لا يطيعه في شي يامره به ثم قال تريد ان تعلم ذلك
فقال نعم فقال لعبده يا فلان افعل كذا وعدد له امرا وان كان لا يريد
ان يفعل ذلك لان مقصوده ان لا يمتثل امره في ذلك ليعلم ذلك الرجل انه
لا يمتثل امره فان قيل هذا تموه وليس بامر قلنا العبد لا يعلم ما اوجب
عليه السيد ولا فرق بين هذا الامر وغيره واحتج المخالف ـــــ بان
صيغة الامر ترد والمراد بها الفعل لقوله تعالى اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة وترد والمراد بها التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم
وترد والمراد بها التعجيز لقوله تعالى فاتوا بسورة وبعشر سور مثله
وترد والمراد بها التكوين لقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وترد والمراد
بها الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولا هذه المواضع
بعضها من بعض الا بالارادة فان الصيغة في الجميع على صفة
واحدة فثبت ان الارادة شرط في الامر والجواب ـــــ
ان الصيغة في هذه المواضع لم تكن على الحقيقة لما ذكروه ولكن
لعدم استدعا الفعل لانه لم يقصد بهذه الصيغ المذكورة في هذه
الابات استدعا الفعل وانما قصد بذلك في موضع منها والتمييز
بينها يقع بالاستدعا دون الارادة قالوا ولان العرب لا تفرق
بين قولهم افعل كذا وبين قولهم اريد ان تفعل فانه يعلم من احدهما
ما يعلم من الاخر واذا كان معناهما في اللغة واحدا نقضي الارادة
في ذلك الاخر والجواب ـــــ ان هذا غير صحيح فان

احدهما ادى منزلة الاخر في المعنى ولهذا يصح ان تقول في الامر افعل
ان ولا اريد ان تفعل ولا يصح ان تقول في الارادة اريد ان تفعل ولا
اريد ان تفعل وهذا فرق واضح بينهما وايضا فان قوله اريد ان تفعل خبر
يدخله الصدق والكذب وهذا امر ومعناه استدعا الفعل ولا
يدخله الصدق والكذب قالوا ولو لم يكن من شرط الامر الارادة
لصح من البهيمة فلما لم يصح من البهيمة دل على ان الارادة شرط
فيه والبهيمة لا ارادة لها والجواب ـــــ انا لا نقول
ان الامر لم يصح من البهيمة لعدم الارادة وانما لم يصح منها لعدم الاستدعا
بالقول فان الامر حقيقته هو استدعا الفعل بالقول والاستدعا
بالقول جميعا معدومان في حق البهيمة ولهذا لو وجدت حقيقة
الامر من المجنون وصفناه بانه امر لوجود الاستدعا بالقول
وان كان الشرع قد منع ان يعلق على امره حكم قالوا ولان النهي انما
سمي نهيا لكراهة الناهي المنهي عنه فلذلك الامر وجب ان يكون
ارادة الامر المامور به والجواب ـــــ انا لا نسلم ذلك فان
النهي كالامر هو استدعا الترك بالقول ممن هو دونه فصل ـــــ
استدعا الفعل على الندب هل يسمى امرا على الحقيقة اختلف اصحابنا
فيه فمنهم من قال يسمى امرا على الحقيقة والاظهر انه ليس بامر والدليل
على ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عند كل صلاة فامتنع صلى الله عليه وسلم من كونه
امرا بالسواك عند كل صلاة ومعلوم ان السواك مرغب فيه ومندوب اليه

وقد قال صلى الله عليه وسلم صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بلا
سواك فلو كان مامورا به على الحقيقة لما كان صلى الله عليه وسلم يسع
من دونه امرا ولكان امرا من حيث امتنع ان يكون امرا فدل على ان المندوب
اليه غير مامور به وايضا قوله صلى الله عليه وسلم لبريرة لما خيرها
حين اعتقتها عائشة رضي الله عنها فاختارت نفسها [illegible] لو
راجعتيه فانه ابو ولدك فقالت اتامرني يا رسول الله فقال لا وانما انا
شفيع والاجابة الى شفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم مستحبة
وقد امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان امرا لك مع علمه بان اجابته فيما تشفع
فيه مستحبة فدل على ان المستحب غير مامور به على الحقيقة ويدل عليه ان
المستحب لو كان مامورا به لجاز ان يقال لمن ترك قيام الليل وصيام
التطوع وصلاة النفل وصدقات التطوع عصيت امر الله وخالفت
امره كما يقال في الواجب ولما لم يجز ان يوصف بالعصيان والمخالفة
دل على انه غير مامور به واحتج المخالف بان قال قربة مستحبة او قربة
وطاعة فكانت مامورا بها اصله الواجب والجواب
انه ليس العلة في الاصل ما ذكروه من كونه قربة وانما العلة فيه ان لا
يعاقب على ترك التطوع فلم يكن مامورا به والمعنى في الاصل انه يحسن
ان يقال فيه عصيت امر الله وخالفت امره فكان امرا بخلاف مسئلتنا
فانه لا يحسن ان يقال في ترك التطوع عصيت امر الله وخالفته فلم
يكن امرا على الحقيقة قالوا ولان الامر على سبيل الوجوب يتضمن امرين
ثوابا على الفعل وعقابا على الترك فاذا قام الدليل على سقوط احدهما وهو

العقاب على الترك بقي الثواب على الفعل متعلقا به فوجب ان يكون
الامر حقيقة فيه لبقاء بعض مقتضاه ولا يصير مجازا كلفظ العموم
اذا تناول مسميات في جنس فخص في بعضها بقي فيما بقي لحمل اللفظ
على حقيقته ولا يصير مجازا بالتخصيص كذلك في مسئلتنا مثله
والجواب انا لا نسلم ان الامر على الحتم والوجوب يقتضي امرين
وانما يقتضي شيئا واحدا وهو العقاب على الترك وذلك مقتضى الامر والثواب
على الفعل انما يحصل في ضمن ذلك وذلك انه لما اجتنب ترك المامور به
مجانبة عقاب الله تعالى سقط عنه العقاب الذي اختص الوجوب واثابه
الله تعالى بكرمه على ذلك بما وعد من الثواب فاما ان يكون الامر انما تحقق
صفة الامر لانه يثاب على الفعل ويعاقب على الترك فلا واذا كان الامر
ما تعلق به العقاب بتركه والثواب على الفعل يدخل في ضمنه ويحصل
على سبيل التبع لسقوط العقاب واذا اسقط مقتضى الامر في العقاب لم
يجز ان يبقى ما استفيد من ضمنه لانه فرع لما استفيد من مقتضاه فبقي اللفظ
مجازا فيه ويخالف العموم فانه بلفظه تناول جميع المسميات وانتظمها
فاذا خرج منها شيء بدليل بقي اللفظ في الباقي متناولا لها على الصفة التي
تناولها قبل ذلك فكان حقيقة فيه بخلاف مسئلتنا فان الذي اقتضاه الامر
بلفظه هو العقاب على الترك والثواب على الفعل انما هو مستفاد من ضمن
الشيء تابع له بقاؤه ببقائه مسألة للامر صيغة موضوعة
في اللغة تدل على الفعل وهي قوله لمن هو دونه افعل وقال بعض الاشعرية
لا صيغة له تدل على الفعل بل هذا اللفظ يحتمل الفعل ويحتمل الترك

دليلنا قوله تعالى في قصة ادم عليه السلام واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك الا
تسجد اذ امرتك فوبخه الله تعالى واعد له العذاب العذاب الاليم على
مخالفته امره فلو لم يكن للامر صيغة تقتضي ايجاد الفعل لما توجهت
العقوبة من الله تعالى على ذلك فان قيل يحتمل ان يكون قد اقترن باللفظ
قرينة دلت على ارادة الله الفعل والجواب ان الباري سبحانه
وتعالى علق الوعيد والعذاب على مجرد مخالفته للامر من غير اعتبار قرينة
لانه قال اذ امرتك فذكر مجرد الامر من غير قرينة ولان الله تعالى حكى
في موضع اخر مجرد صيغة الامر من غير قرينة فقال واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فذكر صيغة الامر مجرد وعلق على مخالفتها
التوبيخ والعقاب ولم يتعرض لذكر قرينة فلو كانت لا تقتضي ايجاد
الفعل لما توجه على ابليس توبيخ ولا عذاب وكان له في ذلك عذر لان
اللفظ يحتمل الفعل ويحتمل الترك فثبت بهذا ان الصيغة بنفسها
مقتضية للفعل ويدل عليه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة الاية وتهددها فمن امره كناية يحتمل ان تكون
راجعة الى الله تعالى ويحتمل ان تكون راجعة الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم لانه قد تقدم ذكرهما فحذر الله سبحانه عن مخالفة امره او امر
رسوله صلى الله عليه وسلم فلو لم تكن له صيغة تدل على الفعل
لما حذر عن مخالفته بمجرده ولان اهل اللسان وارباب اللغة ذكروا
اقسام الكلام فقالوا اربعة اقسام امر ونهي وخبر واستخبار فالامر

والامر قولك لغيرك افعل والنهي قولك لا تفعل والخبر قولك زيد في الدار والاستخبار
قولك ازيد في الدار فجعلوا قوله افعل امرا بمجرده من غير اعتبار قرينة وهم
الواسطة بيننا وبين العرب في معرفة اقسام كلامهم واحكامهم واذا اخبروا
عنهم بشي وجب علينا قبوله والعمل به كما قبلنا منهم ذلك في اسما الاعيان
كالتمر والخبز والدار والفرس وغير ذلك واسما الاحداث كالضرب والشتم
والقتل وغير ذلك فانا لم نسمع ذلك من العرب وانما عرفناه بنقلهم عن
العرب فاذا عرفنا بنقلهم في ذلك وجب ان نقبل قولهم ~~فان قبلنا~~ ونقلهم في
في مسئلتنا فان قيل كما لم يشترطوا القرينة كانهم لم يعتبروا الرتبة ايضا وكل عذر
لكم في اعتبار القرينة ولم يعتبروها وهي معتبرة هو عذر في اعتبار القرينة
وان لم يعتبروها الجواب انا لا نسلم ان اعتبارها انهم لم يعتبروا
الرتبة بل قد ذكروا ذلك فمنهم من قسم الكلام اربعة اقسام ومنهم من قسمه
ثمانية اقسام وذكروا ان صيغة الامر من الاعلى الى الادنى سؤال وطلب
وكذا من الادنى الى الاعلى توسل وطلب فان قيل لا نسلم صيغة الامر
اسما الاعيان والاحداث لان تلك الاسما سمعت من العرب في مسمياتها
بخلاف مسئلتنا فانا كثر ما سمع من العرب قولهم افعل ولم يسمع منهم
ان هذه الصيغة ومعناها للامر وانها تقتضي ايجاد الفعل والجواب
انه قد سمع منهم ذلك فان السيد منهم اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل يقول
امرت عبدي بكذا وخالف عبدي امري ولم يوجد منه الا مجرد هذه
الصيغة التي ادعينا انها موضوعة وهذا صحيح معلوم من عادة اهل اللسان
وجواب اخر وهو انه ان لم يكن سمع منهم التصريح بذلك على ما ذكروه

الا انهم قد علم من عادتهم واستقرى كلامهم والبحث عن مقاصدهم في خطابهم
انهم وضعوا هذه الصيغة لاستدعا الفعل لانهم لا يريدون بها الا استدعا
الفعل عليها فاذا كان عادتهم مستمرة في الاستعمال لهذا اللفظ لمعنى دل
ان ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى ويدل عليه ان السيد اذا قال لعبده
اسقني ما او افعل كذا عقل منه بمجرد هذا الكلام انه استدعا الفعل
فان لم يبادر الى تحصيل ما امره بادر السيد الى توبيخه وضربه واستحسن
ذلك العقلا منه ولو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للفعل لما عقل العبد
منها الفعل من غير قرينة ولا استحسن العقلا تاديبه على تاخير الامتثال لانه
معذور في ذلك لانه لم يستدع منه الفعل بصيغة تقتضي الفعل بل استدعا
بصيغة تحتمل الفعل وتحتمل الترك فثبت بهذا ان الصيغة بمجردها
موضوعة لاقتضا الفعل فان قيل يحتمل ان يكون قد علم بقرينة اقترنت
باللفظ من شاهد حال دل مراده من اللفظ بان يكون على ما به فيطلب
الما فان شاهد حاله تقتضي استدعا الما ولشاهد الحال تاثير بعيش في
معنى الكلام ولهذا اذا قال الرجل اي شي تحسن هذا فان كان ذلك في حال
الرضى كان ذلك تعجبا من كثرة علمه وان كان في حال التسخط كان قصده الاستخفاف
والازرا عليه والجواب انه ان لم يوجد هاهنا اكثر من مجرد
صيغة الامر من غير قرينة اتصلت به ولا شاهد حال ورد اللفظ عليه
ونحن ندعي في ذلك العرف والاستعمال عند اهل اللسان وذوي العقول
السليمة والافهام الصحيحة ومن يدعي اعتبار قرينة في ذلك فعليه النقل
والبيان ويدل عليه ان قوله صل امر كما ان قوله صليت خبر عنه ثم قوله
صليت يقتضي اثبات الفعل لا الاشتراك بين الفعل والترك وكذلك

قوله صل وجب ان يكون يقتضي الفعل ولا يكون مشتركا بينه وبين الترك لان اللفظ
المشتق من معنى يجري حكايته ما اشتق منه يقتضيه ما يقتضيه وسائر الافعال
هذه الصيغة كلما تصرف منها فانه يساوي ما تصرف منه في اثبات الفعل
فكذلك هاهنا واحتج المخالف بفصل ذكره القاضي ابو بكر وهو ان اثبات
صيغة الامر اما ان يكون بالعقل او النقل ولا يجوز ان يكون بالعقل لان العقل
لا مجال له في اثبات الاسامي واللغات لانها لو كانت معلومة
بالعقل لما احتيج الى قراة كتب الادب والمصنفات في اللغة وسماعها
من اهل الخبرة بها وان كان طريق اثباتها النقل فلا يخلو اما ان يكون
النقل تواترا او احادا فان كان تواترا وجب ان يقع العلم به ضرورة لكل احد لان ما
طريقه الضرورة اشترك العقلا في معرفته ولو كان كذلك لعلمناه كما علمتم
ثبت انه لا تواتر فيه وان كان احادا فلا يثبت به لانه اصل من الاصول واثبات
اصل من الاصول باخبار الاحاد لا يجوز ولا وجه لاثبات ذلك والجواب
انا نقلب ذلك عليه في اثبات الاشتراك في هذه الصيغة فانه يزعم
انها تحتمل الاقدام وتحتمل الاحجام وهي مشتركة الامرين فلا تخلو
اما ان يكون قد اثبت هذا الاشتراك بالعقل او بالنقل ولا يجوز ان يكون
بالعقل لان العقل لا مجال له في ذلك على ما ذكروا ولا يجوز ان يكون بالنقل
لانه ما يخلو اما ان يكون تواترا او احادا لا يجوز ان يكون تواترا لانه لو وجد
لعلمناه ضرورة كما علمنا تشابه الاضداد والالفاظ المشتركة كالعين واللون
ولا يجوز ان يكون احادا لان مثل ذلك لا يثبت باخبار الاحاد لانه يكثر
استعماله وتعم البلوى به فلا يكون النقل فيه احادا فكل عذر له في اثبات

الاشتراك وهو عذرنا في اثبات كونه صيغة موضوعة لاستدعا الفعل
فان قيل اثبات الاشتراك لا يودي الى اثبات اصل وانما هو توقف
وهو بمنزلة الاسما المبهمة لما لم توضع لافادة لم يحتج فيها الى النقل
واثبات الصيغة اثبات اصل ينبني عليه حكم فلا يجوز الا بما تثبت به الاصول
والجواب انه ان كان اثبات الاصول بمثل هذا لا يجوز فاثبات الاشتراك
في هذا اللفظ بمثل هذا الطريق لا يجوز لانه مع كثرة استعماله في اللغة
وعموم البلوى وظهور الحاجة اليه في التخاطب بينهم لا يجوز ان يكون
النقل فيه احادا وجواب اخر انا انما دللنا بالنقل المتواتر المستفيض
من طريقين احدهما ما ذكرناه عن ارباب اهل اللسان من ذكر اقسام
الكلام وذلك اتفاق منهم عليه نقله الخلف عن السلف والثاني استعمال
هذه الصيغة بمجردها في استدعا الفعل في العادة وعرف الخطاب
عند العرب وذلك نقل مستفيض ظاهر لا يحتاج فيه الى الاستشهاد عليه
فان قيل ان هذه الصيغة ترد والمراد بها الفعل كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكاة وترد والمراد بها التعجيز والتهديد والتكوين والاباحة وقد
بينا امثلة ذلك ولا يتميز بعضها عن بعض الا بقرينة تتصل بها فوجب
ان يكون اللفظ مشتركا فيها لان الصيغة في الجميع واحدة وصار بمنزلة
اللون لما كان يستعمل في الابيض والاسود والاحمر والاصفر وفي الطعام
في كل لون من الوان الطعام لم يحمل على لون دون لون الا بقرينة تتصل به
وكذلك العين تستعمل في العين الناظرة وعين الما وعين الركبة وعين
الميزان والجاسوس والذهب لا يتميز بعضها عن بعض الا بقرينة وجب
ان

ان يقول رايت عينا جارية في ارض جواره فيعلم انه يريد عين الما واذا قال رايت
عينا كحلا ناظرة او عين اللصوص او عسا شيا علم مراده من اللفظ في جميع ذلك
لما اتصل به من القرينة ولا جرم كان مشتركا بين الجميع كذلك هاهنا والجواب
انه يجوز ان يكون اللفظ قد ورد بحمل واحد منهما الا انه باطلاقه ينصرف الى احدهما
كالحمار يستعمل في الرجل البليد وفي البهيمة والاطلاق ينصرف الى البهيمة المعروفة
وكذلك البحر يستعمل في الما الكثير ويستعمل في الرجل الجواد والفرس الجواد
روي ان النبي صلى الله عليه ركب فرسا فقال صلى الله عليه وجدناه بحرا وكان لا يسبق
بعد ذلك والاطلاق ينصرف الى الما الكثير ونخالف ما استشهدوا به من اللون والعين
من وجهين احدهما ان اللون في اللغة ما وضع للون بعينه ولهذا يقولون عين
اللون على قرينة تتصل به ولا يعتمدون على مجرد هذه الصيغة في طلب عين اللون
وكذلك في العين مثله بخلاف مسئلتنا فان اهل اللسان وضعوا هذه الصيغة
لاستدعا الفعل من غير قرينة فقالوا امر او نهي ومثلوا الامر بقوله افعل
فدل انه يقتضي الفعل ان من اراد لونا من الالوان اما في الطعام او في الصفات
لم يقتصر على مجرد الامر حتى يصله بقرينة تدل على مراده منه واذا اطلق
له اللون فاي لون فعل له العبد او احضر كان ممتثلا لامره لا يتوجه عليه توبيخ
من جهته ولا عتب ولا يستحسن عاقل ان ينسبه الى التقصير في ذلك فعلمنا انه
لذلك ان اللفظ مشترك بين تلك المعاني بخلاف مسئلتنا فان السيد اذا امر عبده
بفعل واستدعى منه ذلك بهذه الصيغة اسرع الى امتثال امره ولم ينتظر قرينة
يستدل بها على مراده واذا لم يفعل ذلك شرع السيد بالتاديب فدل
انه موضوع في نفسه لاستدعا الفعل باب ما يقتضي الامر من الايجاب مسئلة
صيغة الامر بمجردها تقتضي الايجاب في قول اكثر اصحابنا وهو قول الفقها

واختلفوا هل يقتضي الوجوب بوضع اللغة او بالشرع فمنهم من قال ان هذه
الصيغة في لغة العرب تقتضي الوجوب بوضع اللغة وهو الصحيح ومنهم
من قال تقتضي الوجوب بالشرع ومن اصحابنا من قال انها تقتضي الندب والذي
حكى اصحابنا عن المعتزلة انهم قالوا انها تقتضي الندب وليس مذهبهم على هذا
الاطلاق وانما تقتضي الندب عندهم على تدريج وواسطة وذاك ان الامر
عندهم يقتضي الارادة فان صدر عن الحكيم وهو الله عز وجل ومن يخبر عنه من
الرسل اقتضى حسن المامور به والحسن ينقسم الى واجب وندب فيحمل على ما يقتضيه
الاسم وهو الندب ولا يحمل على ما زاد عليه الا بدليل فان قيل ان الندب لا ...
يقتضي الندب على هذا التقدير كان صحيحا وان اريد ان الصيغة وان اريد
ان مجرد الصيغة تقتضي الندب عندهم فليس كذلك وان صدر الامر من
غير حكيم لم يقتض اكثر من الارادة واما مذهب الاشعرية فان ابا الحسن
الاشعري رحمه الله املى على اصحاب ابي اسحق ببغداد ان الامر يقتضي الوجوب
والقاضي ابو بكر قال يتوقف فيه وقال لا يحمل على ندب ولا وجوب الا بدليل ونحن
نتكلم مع الفريقين والدليل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى ما منعك ان تسجد اذ
امرتك فوبخه عز وجل وطرده وابعده على مخالفة الامر فلو لم يكن الامر مقتضيا
للوجوب لما علق التوبيخ والوعيد بنفس مخالفة الامر فلو لم يكن الامر ... فان قيل
يحتمل ان يكون قد اقترن به قرينة دلت على انه اراد به الايجاب من شاهد
حال وغيره والقراين اذا اتصلت بالكلام غيرت مقتضاه وتلك المراد منه
والجواب انه لم يتعرض في الاية الا لذكر مجرده وانما علق التوبيخ
على مخالفة مجرد الامر ومن ادعى اقتران قرينة فعليه الدليل وجواب اخر انه نقل
حكى لفظ الامر في موضع اخر فقال واذا قلنا للملايكة اسجدوا لادم
فسجدوا

اكثر من
ولا ابليس فلم يذكر صيغة الامر ~~اكثر من صيغة~~
الامر المجرده في استدعا السجود ثم علق الوعيد في حق ابليس
فدل ~~على انه~~ على المخالفة فدل على انها مجردة تقتضي الوجوب ويدل
على قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم فامر الله تعالى بالحذر من مخالفة امره وعلق على مخالفته الوعيد
فلو لم يكن الامر مقتضيا للوجوب لما كان للحذر معنى لانه لا مخافة
عليه في مخالفة امره لانه يجوز له تركه امتثالا ويدل عليه قوله
تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم
فنفى عز وجل ان يكون لاحد من الامة في امره وامر رسوله
عليه السلام خيرة فدل على ان امرهما يقتضي الوجوب اذ لو لم
اذ لو لم يقتض ذلك لكانت الخيرة ثابتة وهذا اصرح في
في اقتضاء الامر الوجوب ويدل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه
دعا رجلا وهو في الصلاة فلم يجبه فلما سلم جاء يعتذر اليه
فقال اما سمعت فيما انزل الله علي استجيبوا لله وللرسول
... صلى الله عليه في العتب على مخالفة امره على مجرد الامر المذكور في الاية
فان قيل هذه الايات تدل على ان اوامر الشرع على الوجوب وعندنا ان اوامر الشرع
في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه على الوجوب وكلامنا في
مقتضى اللفظ في اللغة والجواب انهم اذا سلموا لنا الوجوب
في اوامر الله عز وجل واوامر رسوله صلى الله عليه الوارده فقد حصل لنا المقصود
لان المطلوب بهذه المسالة معرفة مقتضى اوامر الله عز وجل واوامر رسوله صلى الله عليه
في الشرع لنعرف منه الاحكام وجواب اخر ان هذا ليس مذهبكم فان من يقول

فان من يقول بالوقف يقول ان الامر لا يقتضي في الشرع لا ندبا ولا ايجابا .
واما يحمل على احدهما بدليل يتصل به والمعتزلة تقول انه يقتضي في الشرع
الندب فاما الوجوب فلا يقتضيه وانما يحمل عليه بدلالة فلا يصح منهم هذا
السؤال وجواب اخر وهو انه اذا ثبت بهذه الايات التي ذكرناها
يقتضي الوجوب في الشرع دل انه بصيغته اقتضى الوجوب لان جميع
الاوامر التي استدللنا بها مجردة من القرائن على ان جملة اوامر الشرع
تقتضي الوجوب فوجب ان يقتضي هذا المقتضي في ابيه فان قيل ان هذه
الظواهر تدل على امر من الاوامر يقتضي الوجوب وهو فيما ورد في
عنه ولنتبين بها دليل على ان كل امر يجب ان يكون مقتضيا للوجوب
ونحن نقول انه يقتضي الوجوب في هذه المواضع التي ذكرتموها
فاما ما سواها فموقوف على الدليل والجواب انه اذا
ثبت في الاوامر التي ذكرناها دل ذلك على ان كل امر ورد عن الله عز وجل
ورسوله صلى الله عليه يقتضي الوجوب لانه لم يجر في هذه الايات اكثر من
ذكر مجرد الامر وهذا المعنى موجود في سائر الاوامر فوجب
ان يكون مقتضيا للوجوب بظاهرها لوجود المعنى الذي اقتضى
الوجوب فيما سلموه ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة والسواك
مندوب اليه في الشرع مرغوب فيه وقد امتنع صلى عليه من الامر
اشفاقا من المشقة على امته فدل انه لو امر بالكل لوجب ولشق عليهم
ولو لم يكن الامر يقتضي الوجوب لما كان لامتناعه من الامر به وتعليله بما ذكره
معنى

لانه لو امر به لكان امره به يقتضي استحبابه وهو مستحب وايضا روي
ان النبي صلى الله عليه قال لبريرة لو راجعتيه فانه ابو ولدك فقالت يا
رسول فقال لا انما انا شفيع فامتنع صلى الله عليه من الامر لها بمراجعته
وعدل الى الشفاعة ولا خلاف ان اجابة شفاعة رسول الله صلى الله عليه
فيما يشفع فيه مستحبة ومندوب اليها ولو كان امره يقتضي الاستحباب
لما كان لعدوله عن الامر الى الشفاعة ومعناهما واحد معنى فدل انه صلى الله
عليه انما امتنع من الامر لانه لو امر لكان واجبا ويدل عليه ان السيد اذا من العرب
قال لعبده اسقني ماء فلم يسقه استحسن العقلاء توبيخه ولومه وتاديبه
فلو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للوجوب عند سائر العقلاء لما
استحسن به معاقبته على ترك الفعل وتوبيخه على الاعراض عن الامتثال
فلما استحسن ذلك دل على ان هذه الصيغة تقتضي الوجوب فان قيل انما
عقل منها الوجوب في هذا الخطاب بقرينة ايضا من شاهد حال او غيره
لا بمقتضى اللفظ والجواب انا نستدل بذلك في رجل خاطب عبده
من وراء حجاب بهذا الخطاب فلم يفعل فليس هاهنا قرينة في الكلام
ولا من جهة شاهد الحال ويستحسن توبيخه على ترك الفعل فثبت
انه لا اعتبار بالقرينة ولان ارباب اللسان الذين قسموا الكلام العرب
سموا الاول امرا وما بعده سؤالا وطلبا ورغبة فلولا ان الامر
بنفسه يقتضي الوجوب لما كان لهذا الفرق بينهما معنى ولان الامر
في اللغة موضوع لاقتضاء الفعل ولا تتحقق فيه هذه الصيغة
الا اذا اقتضى الوجوب فاما اذا كان مقتضاه الندب فانه يبطل [illegible]

للفعل لانه يجوز فيه ترك الفعل فوجب حمله على الوجوب ليستحق فيه
ما وضع له واما الدليل على المعتزلة بقول احد نوعي خطاب التكليف
فاقتضى الوجوب بالاطلاق كالنهي فان قيل ان النهي يقتضي
وجوب ترك المنهي عنه وكذلك الامر وهذا صحيح فان النهي عن
الشيء امر بتركه كما ان الامر بالشيء امر بفعله ثم الامر بالترك اقتضى
الترك على سبيل الوجوب فكذلك الامر بالفعل وجب ان يكون
مقتضيا للفعل على سبيل الوجوب فان قيل لا فرق عندنا بين الامر
والنهي فان كل واحد منهما لا يقتضي الوجوب وانما يقتضي النهي كراهة
الناهي للمنهي عنه والامر يقتضي ارادة الامر للمامور به غير ان
الكراهة من الحكيم يقتضي قبح ما كرهه والقبيح يجب تركه بالعقل
فهذا المعنى هو الذي اقتضى حمله على الوجوب وارادة الامر للمامور
به اذا كان حكيما يقتضي حسنه والحسن ينقسم الى واجب
وندب فحملناه على الندب لانه ادنى ما يقتضيه ووقف ما زاد عليه
على دليل والجواب ـــــــ ان الحسن في الامر كان
ينقسم الى واجب وندب فالكراهية في النهي ايضا الترك
على معنى ان تركه افضل من فعله او يثاب على تركه ولا يعاقب
على فعله فيجب ان يحمل على النهي على ادنى الكراهتين وهو كراهة
تنزيه لانه ادنى ما يقتضيه ولما لم يفعل ذلك بل حمل على الوجوب
دل على ان مقتضى اللفظ الوجوب وجواب ـــــــ
اخر وهو انه اذا علل في النهي بمثل ذلك فقد جاء ما اوردناه من

وجوب الفعل المامور به وذلك ان الامر بالشيء نهي عن تركه فاذا
امره بالقيام فقد نهاه عن القعود وقد زعم ان النهي يقتضي كراهة
المنهي عنه وكراهته تقتضي قبحه فيوجب في العقل تركه فوجب
عليه ترك القعود ولا سبيل له الى ترك القعود الا بفعل القيام
المامور به فصار ترك القيام المنهي عنه موجبا للقيام المامور به
فوجب ان يكون الامر مقتضيا للوجوب ونحمل من هذا طريقا في المسألة
فنقول الامر بالشيء نهي عن تركه والنهي عن تركه يقتضي قبحه وقبحه
في العقل يوجب تركه وتركه يوجب الفعل لانه لا يصير تاركا الا بالفعل
فوجب ان يجب واحتج القاضي ابو بكر بان قال اثبات كون صيغة الامر مقتضية
للوجوب لا يخلو اما ان يكون بالعقل او النقل فلا يجوز ان يكون
العقل لان العقل لا مجال له في اثبات مقتضى الالفاظ وتفسير
الكلام ولو كان كذلك لما احتيج الى سماع الكتب اللغوية وقراءتها
على اهل المعرفة ولا يجوز ان يكون بالنقل لان النقل لا يخلو اما ان
يكون تواترا او احادا فلا يجوز ان يكون تواترا لانه لو كان ذلك
نقل متواترا لشركناكم في معرفته وعرفناه كما عرفتم لان ما طريق العلم
به التواتر لا يختص به بعض العقلاء دون بعض ولا يجوز ان يكون
احادا لانه اثبات اصل من اصول الدين ينبني عليه احكام الشرع
فلم يجز اثباته باخبار الاحاد فلم يبق الا ان يكون على التوقف
والجواب ـــــــ انه اذا الزمنا هذا في اثبات كون الصيغة
مقتضية الايجاب لزمه مثله في اثبات الاشتراك فيها بين الاسباب

والايجاب فيقال لهم اثبات الاشتراك في هذا اللفظ بهذين الامرين
لا يخلوا اما ان يكون بالعقل او بالنقل فلا يجوز ان يكون بالعقل
لان العقل لا مجال له في اثبات ذلك ولو علم ذلك بالعقل لما احتيج
الى اثبات الاضداد في اللغة ومعرفة الالفاظ المشتركة ولا يجوز ان
يكون بالنقل لانه لا يخلوا اما ان يكون تواترا او احادا فلا يجوز
ان يكون تواترا لانه لو جاز لذلك لعلمنا جا عليهم ولا يجوز ان يكون
احادا لان هذه الصيغة يكثروا ارباب اللسان استعمالها في
اقتضى الايجاب فانه يحتمل الاستحباب واذا استعمل في محل الايجاب
الايجاب علم بانه يقصد به الاستحباب والاباحة فلهذا صح استعماله
وذلك لان في الايجاب لا يحتمل غيره فلم يجز استعماله في محل لا يقبل
قالوا فلانه لا فرق عند العرب بين قوله افعل وبين قوله اريد
ان تفعل ثم قوله اريد ان تفعل لا يقتضي الايجاب فكذلك قوله
افعل والجواب ______ ان الفرق بينهما واضح وذلك لان
قوله افعل استدعا الفعل وقوله اريد ان تفعل اخبار عن ارادة
الفعل ولهذا يدخل الصدق والكذب في احدهما وهو الاخبار عن الارادة
فيجوز ان يكون بذلك وهو لا يريده فيكون كاذبا والاستدعا
لا يدخل الصدق والكذب ~~في احدهما وهو الاخبار عن الارادة فيجوز~~
فانه لا يقال له كاذب في استدعائه لان الاستدعا هو طلب
بهذه الصيغة ولان قوله اريد افعل مسله وطلب وهذا
امر فاقتضا الوجوب قالوا ولان قولنا افعل اذا خاطب به من فوقه

فيقتضي

تقتضي الارادة ولان الامر دونه قيل لان ذلك لا يسمى استدعا وانما سمي
سوالا وطلبا وهذا امر فان الفرق بينهما مسالة صيغة الامر تقتضي
الوجوب تقدمها حظر او لم يتقدمها ومن اصحابنا من قال اذا تقدمها حظر
تقتضي الاباحة وللشافعي رحمه الله كلام يدل عليه والاول هو الصحيح
والدليل عليه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولم يفرق
بين ان يتقدمه حظر وبين ان لا يتقدمه ومن طريق المعنى تجردت
صيغة الامر عن القراين من الاعلى للادنى فاقتضا الوجوب بظاهرها كما لو
وردت ابتدا فان قيل لا نسلم انها تجردت صيغة الامر عن القراين فان تقدم الحظر
عليها قرينة تصرفها على الوجوب والجواب ______ ان تقدم الحظر
لا يجوز ان يكون قرينة لان القراين تفسير الكلام وبيان معناه وتفسير الشي
انما يكون بما يطابقه ويوافقه لا بما يخالفه وينافيه ولان كل لفظ اقتضى
الوجوب اذا ورد ابتدا اقتضى الوجوب وان تقدمه حظرا كقوله فرضت
واوجبت فان قيل ذلك صريح في الايجاب فاقتضى الايجاب وهذا يحتمل الوجوب
ويحتمل الاستحباب فجاز ان يكون تقدم الحظر عليه قرينة تصرفه عن الايجاب
الى الاستحباب والجواب ______ ان ذلك اللفظ ان كان صريحا في الايجاب
فهذا اللفظ ظاهر صريح في الايجاب وكما لا يجوز ترك الصريح الا بمثله لا يجوز ترك
الظاهر ايضا الا بما يجوز به ترك مثله وتقدم اللفظ عليه وقد بينا انه لا يجوز
ان يكون قرينة تصرفه عن ظاهره ومن ادعى ذلك فعليه الدليل ولو جاز ان
يجعل ذلك قرينة تصرف اللفظ عن مقتضاها في مسلتنا لجاز ان يجعله قرينة
في قوله فرضت واوجبت ويدل عليه ان النهي بعد الامر يقتضي التحريم فكذلك

الامر بعد الحظر وجب ان يكون مقتضى الوجوب وتجويزه فقول الجد بوعي خطاب التكليف
فتقدم الحظر عليه لا يمنع من حمله على مقتضاه كالنهي ويدل عليه ان
الامر بعد الحظر نسخ للحظر ونسخ الحظر يجوز ان يكون بالاباحة ويجوز ان يكون
بالايجاب فتعارضا وسقطا وبقي معنا مجرد صيغة الامر فوجب حملها على
مقتضاها ومقتضاها الايجاب ويدل عليه ان كل واحد من اللفظين مستقل
بنفسه فوجب حمله على مقتضاه لانه لا يتعلق احدهما بالاخر وتجويزه تقول
كل واحد من اللفظين مستقل بنفسه فلا تتغير مقتضاه بتقدم الاخر عليه
كقوله وان اوجبت ولا يلزم عليه قولهم هذا احمار ويجوز لانه لا يستقل بنفسه
ولهذا احمل على ما قبله وهذا صحيح في الكلام فانه انما يحمل اللفظ على ما تقدم
اذا لم يكن مستقلا بنفسه وكان يسقط معناه بقطعه عنه واما اذا كان
مستقلا بنفسه مفيدا لمعناه من غير ان يحمل على ما تقدمه فانه يجب ان
ان يحمل على مقتضاه ولا يجوز حمله على ما تقدمه واحتج المخالف بانه اذا
امر بشيء بعد ما حرمه فالظاهر انه قصد رفع الجناح في فعله واسقاط
المأثم فيه وذلك يقتضي الاباحة ولهذا اذا قال السيد من العرب لعبده
لا تفعل كذا ثم قال له افعله عقل منه رفع الجناح عنه في الفعل لذلك
هاهنا والجواب انا لا نسلم انه قصد به رفع الجناح بل قصد
به ايجاب الفعل ولهذا اتى بالصيغة الموضوعة لاستدعاء الفعل على الايجاب وقصد
المتكلم انما يعلم بقوله ولهذا قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا ولو قصد به رفع الجناح لاتى باللفظ الموضوع لرفع الجناح
فقال رفعت عنك الجناح فلما اتى بلفظ الامر علم انه قصد به ايجاب الفعل وقصد
وجواب اخر وهو انه لو جاز ان يقال في الامر بعد الحظر انه يقصد به رفع
الجناح لجاز ان يقال في قوله فرضت واوجبت بعد الحظر انه قصد به رفع

فيما حظره فيبقى على الاباحة فلما لم يجز ان يقال ذلك في الفرض والايجاب
لم يجز ان يقال في الامر مثله وهذا ينتقض بما ذكره فان قيل لفظ الايجاب
واللفظ صريح في معناه فلم يحمل على الاباحة بخلاف لفظ الامر فانه ليس
بصريح في الايجاب فجاز ان يحمل على الاباحة لتقدم الحظر عليه والجواب
انه ان كان ذلك اللفظ صريحا في الايجاب فالامر ظاهر في الايجاب وكما لا يجوز
ترك الصريح لامر محتمل لا يجوز ايضا ترك الظاهر لامر محتمل وجواب اخر
وهو ان الامر بعد الحظر رفع الحظر ورفعه يجوز ان يكون بواجب ويجوز ان يكون
بمباح فتعارض الاحتمالان وسقطا وبقي معنى صيغة الامر ومقتضاها الايجاب
فوجب حملها على مقتضاها وجواب اخر انه يبطل بالنهي اذا ورد
بعد الامر كان يجب ان يقول الظاهر انه قصد به رفع الايجاب المتعلق بالامر ويبقى
الايجاب وبقي الجواز فلما لم يجز ان يقول ذلك في النهي بل حمل على التحريم كذلك
الامر مثله وما ذكروه من المثال والاستشهاد فغير مسلم الا ان يقترن به قرينة
تدل عليه فالجواب انا استقرينا اوامر الشرع فوجدنا الوارد بعد الحظر وجدنا
اكثرها على الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة
فانتشروا في الارض واذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ولو كان
الامر بعد الحظر يقتضي الايجاب لما ورد في اكثر المواضع على الاباحة قيل له مقتضى
الاباحة دون الايجاب والجواب انه ان كان قد ورد في المواضع
الاباحة فقد ورد في بعض المواضع والمراد به الايجاب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين فحرم القتل في الاشهر الحرم ثم امر به ومقتضاه الوجوب بلى
له التعلق بما ورد فيه على الاباحة ولنا التعلق بما ورد فيه على الوجوب
وجواب اخر انما حمل على الاباحة في اكثر المواضع لادلة دلت
من جهة الشرع ويجوز ان يقوم دليل من جهة الشرع في الاكثر على حمله على مقتضى الله

وما وضع له في اللغة لانه لا يحمل على الشرع فيا بحكم ولا يبطل بذلك مقتضاه الا ترى
ان لفظ العموم اكثر ما ورد والمراد به الخصوص حتى لا يجد عموما يمكن حمله
على الاستغراق في جميع ما يتناوله الا قوله تعالى والله بكل شي عليم وما
سوى ذلك من الفاظ العموم قد دخله التخصيص حتى قوله خالق كل شي ثم لم
يمنع الاستدلال باستعمال الاكثر في الخصوص على انه ليس مقتضاه العموم والاستغراق
ولذلك بالامر مثله قالوا لان الاصل في الاشياء الاباحة ثم ورد الحظر عليها فاذا
ورد الامر بعد الحظر ارتفع ذلك الحظر فوجب ان يعود الشي الى اصله وهو الاباحة
والجواب ـــ انا لا نسلم ولا دليل ان الاشياء الاصل على الحظر على قول
بعض اصحابنا وعلى قول بعضهم على الوقف والاباحة مذهب المعتزلة البصريين
وجواب ـــ اخر وهو ان هذا يبطل بقوله فرضت واوجبت فانه كان
يجب ان الاصل في الاشياء الاباحة واذا بطل ان يقال هذا في الفرض والحتم بطل
ان يقال ايضا في الامر وجواب ـــ اخر ولا يقتضي فيه بالتحريم ولما بطل ان
يقال ذلك في النهي بعد الامر بطل ايضا ان يقال مثله في الامر بعد الحظر فصل
اذا ورد الامر في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم ودل الدليل
على انه لم يرد به الايجاب هل يجوز الاستدلال به في الجواز به الا اختلف اصحابنا فيه
فمنهم من قال انه يجوز ومنهم من قال لا يجوز وهو الاصح والدليل عليه ان الامر موضوع في
اللغة للوجوب والجواز انما يستفاد من ضمنه ويدخل فيه على سبيل التبع لانه لا يجوز
ان يكون واجبا ولا يجوز فعله فاذا سقط ما اقتضاه اللفظ وما وضع له لا يجوز ان يبقى ما
كان من ضمنه فاحتج من قال بانه يجوز الاستدلال به بان لفظ الامر اقتضى شيئين الوجوب
والجواز فاذا قام الدليل على اسقاط احدهما اثر لقيام الدليل وبقي اللفظ في الاخر
على ظاهره كلفظ العموم لما تناول جميع المسميات اذا خص في بعضها لا يسقط الاحتجاج
بما بقي تحت اللفظ منها كذلك في مسئلتنا الجواب ـــ انا لا نسلم ان لفظ الامر
يقتضي الوجوب والجواز بل مقتضاه الوجوب خاصة لانه وضع له والجواز داخل فيه على سبيل
التبع ومستفاد من جهة الضمن وليس يصح ان يكون اللفظ مقتضيا لهما وهما متنافيان في
الارادة فان الواجب ما تعلق العقاب بتركه والجائز ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه
فهما في المعنى متنافيان فلا يصح ارادتهما بلفظ واحد وبه يخالف المسميات في العموم فانها

جميعا على صفة واحدة ليس بينهما تناف في الارادة فلهذا قلنا اذا خص اللفظ في
بعضها بقي حقيقة في الباقي وفي مسئلتنا بخلافه وجواب ـــ اخر وهو ان
العموم فيه نطق يتناول جميع المسميات على صفة واحدة فاذا اخرج بعضها منه بدليل
بقي النطق في الباقي على الصفة التي كان عليها قبل اخراج ما خرج منه بخلاف مسئلتنا
فانه ليس معنا في الجواز نطق يتناوله وانما النطق في الوجوب فاذا سقط الوجوب
الذي يتناوله النطق لم يبق حجة في الجواز باب ـــ في الامر هل يقتضي مرة
واحدة او اذا ورد الامر في خطاب الله عز وجل وخطاب رسول صلى الله عليه وسلم
وجب اعتقاد وجوبه على الدوام كلما ذكر الامر لانه اذا لم يعتقد وجوبه على هذه
الصفة كان مكذبا لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم واما الفعل فان كان مقيدا
بقرينة تقتضي التكرار وجب فيه التكرار بان يقول صل ابدا وان كان فيه قرينة
تدل على مرة واحدة حمل على الفعل مرة واحدة واذا كان اللفظ مطلقا ففيه وجهان
احدهما انه يحمل على مرة واحدة ولا يحمل على ما زاد عليه الا بدليل وهو قول اكثر
اصحابنا واختاره القاضي ابو الطيب والشيخ ابي حامد رحمهم الله ومن اصحابنا من قال
انه يقتضي التكرار ابدا ما طرد الليل والنهار ما وجد السبيل الى الفعل وقدر عليه
واختاره القاضي ابو بكر والشيخ ابو حاتم والاول قول ابي حنيفة واكثر الفقهاء دليلنا
ان قوله صلى الله عليه وسلم صل امر كما قوله صليت خبر عنه وقوله صليت
لا يقتضي اكثر من فعل مرة واحدة ولذلك صل وجب ان لا يقتضي الفعل اكثر من مرة
واحدة لانه مشتق منه والمشتق من اللفظ لا يقتضي الا ما يقتضيه اللفظ
وايضا فان قوله صل لا يقتضي اكثر من وجود ما يقع عليه اسم الصلوة فاذا فعل
مرة واحدة فقد وجد ما يقع عليه اسم الصلاة فوجب ان يكون ممتثلا للامر
ولهذا يصح ان يقول صليت ولو كان الامر يقتضي اكثر من ذلك لما جاز ان يقول
صليت الا ترى ان الصوم لما كان اسما لامساك جميع النهار اذا امسك بعضه
ثم افطر لا يصح ان يقول صمت لما لم يوجد ما يقع عليه الاسم واذا كان اللفظ

لا يقتضي اكثر ما يقع عليه الاسم اقتضى الوجوب به ولم يجب ما زاد عليه الا بدليل
ويدل عليه ان الامتثال والمخالفة في الامر بمنزلة الاخبار بالبر والحنث في اليمين
والدليل عليه انه اذا قرن باليمين ما يقتضي التكرار حمل على التكرار واذا قرن
بها لا يقتضي مرة واحدة حمل على مرة واحدة واذا قرن بها ما يقتضي عددها
عددًا مخصوصًا حمل على ذلك العدد كالامر في جميع ذلك ثم اليمين اذا كانت
مطلقة بان قال والله لاصلين بر بمرة واحدة ولا يقتضي التكرار فكذلك الامر
اذا كان مطلقًا وجب ان يحصل الامتثال به مرة واحدة ولا يقف على التكرار وايضا
فانه اذا قال لوكيله طلق امرأتي لم يملك ان يطلق اكثر من طلقة واحدة ولو كان
الامر يقتضي التكرار لملك ان يستوفي ما جعل له من عدد الطلقات فلما لم يجز
له الزيادة على طلقة واحدة علم ان مقتضى الامر فعل مرة واحدة فان قيل
اليمين والوكالة حكمان ثبتا بالشرع ونحن لا ننكر ان يكون في الشرع امر يحمل
على مرة واحدة وكلامنا في موضوع اللفظ في اللغة ومقتضاه عند اهل اللسان
ولا يحكم الشرع بمقتضى اللفظ في موضع اللغة الا ترى انه اذا حلف لا اكلت الرؤوس
فانه يحمل على الرؤوس التي تؤكل وتباع في الاسواق مفردة عن الاجسام في العادة
ثم لا يدل ذلك على ان الرؤوس في وضع اللغة تختص بها ولا تكون حقيقة فيما سواها
لما كان تعلق اليمين بها حاصلا من جهة الشرع كذلك في مسئلتنا والجواب
ان اليمين والوكالة وان كانا حكمين ثبتا بالشرع على ما ذكروه الا ان
الشرع تعبدنا فيهما بموجب اللفظ في عرف اهل اللسان ومقتضاه عند ارباب اللغة
ولهذا لو قيدها بالتكرار حمل على التكرار واذا قيدها بعدد مخصوص حمل على ما
تقتضيه ذلك العدد في اللغة واذا علق ذلك على زمان اختص بذلك الزمان
فلو لم يكن مقتضى اللفظ مرة واحدة لما حمل الحالف والوكالة واليمين عليه فلما انفرد
الحالف في اليمين والتوكيل الى مرة واحدة علم ان ذلك موجب اللفظ ومقتضاه في اللغة
واما الحالف على الرؤوس فلا حجة فيه فانا لم نحمل الرؤوس على تلك الرؤوس بحكم الشرع
بل بمقتضى اللفظ عند اهل اللسان وذلك انهم اذا اطلقوا الرؤوس في عرفهم
وعادتهم فانما يريدون بها الرؤوس التي تنفصل عن الاجسام وتباع مفردة

وتؤكل مفردة عنها ولا يريدون بها رؤوس الجراد والعصافير واذا قال احدهم اكلت الرؤوس او قال
لعبده اشتر لي الرؤوس فانما يريدون به الرؤوس المعروفة والمخاطب يعقل من خطابه الرؤوس
المخصوصة التي ذكرناها دون رؤوس السمك والجراد واذا اشترى له غير تلك الرؤوس كان
مستحق اللوم والتوبيخ ولهذا كانت العرب تسمي يوم مزدلفة يوم الرؤوس
لاكلهم رؤوس الاضاحي فيه ان الخبر في النهي يوجب اللفظ عند اهل اللسان وقد
حملناها مرة واحدة وكذلك في الامر وجب ان يكون مثله واحتج المخالف بما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في شارب الخمر اضربوه فكرروا الضرب عليه
فعقلوا من اطلاق الامر التكرار ولو لم يكن ذلك مقتضاه وموجبه لما عقلوه
فالجواب انهم ان كانوا قد كرروا الضرب فقد امسكوا عنه
وعندهم الامر يقتضي التكرار ما استطاع فكان يجب ان يكون ما بقي في ظهره محل
الضرب ولم يفعلوا ذلك ودل عدولهم عن امتثاله والامر يقتضي التكرار ابدا هو عدول
لنا عن تكراره وان كان يقتضي مرة واحدة وجواب اخر وهو انهم انما
عقلوا التكرار من قرينة اقترنت بالخطاب وهو انهم علموا انه صلى الله عليه وسلم قصد
بضربه الردع والزجر وذلك لا يحصل بمرة واحدة وانما يحصل بتكرار الفعل
والضرب وكلامنا في الامر المطلق الخالي عن القرائن لا في الامر المقيد بالقرائن
فالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
واذا نهيتكم فانتهوا فامر صلى الله عليه وسلم ان نأتي من امره ما استطعنا ونحن
نستطيع الاتيان بالمأمور على الدوام والتكرار فوجب ان يكون ذلك واجبا بظاهر الامر
والجواب انه لا حجة لهم في هذا الخبر ونحن قائلون بموجبه وذلك انه صلى الله
عليه وسلم امرنا ان نأتي مما امر به بما استطعنا والذي اقتضى الامر في الفعل مرة واحدة
وما زاد على ذلك فغير مأمور به ولا داخل فيه ونحن نقول انه يجب ان يأتي من الصلوة
التي امر بها ما استطاع ان قدر على فعلها من قيام اتى بها قائما وان لم يقدر فقاعدا
وان لم يقدر فموميا فالمروي عن الاقرع بن حابس انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم

فقال الحج في كل سنة او في العمر مرة فقال صلى الله عليه وسلم في العمر مرة ولو كان الامر يقتضي
مرة واحدة لما سأله عن ذلك لانه من فصحاء اهل اللسان وارباب البلاغة والبيان
والجواب ـــــ انه كما سأل عن المرة الواحدة فقد سأل عن التكرار وهو
من ارباب اللغة واهل البيان والبلاغة واهل الفصاحة فلو كان الامر يقتضي التكرار
لما حسن منه السؤال عن ذلك فكل عذر لهم عن سؤاله عن التكرار ومقتضى الامر عندهم
التكرار وهو عذرنا في سؤاله عن المرة الواحدة وان كان مقتضيا من واحدة
وجواب ـــــ اخر وهو انه يحتمل ان يكون سؤاله عن ذلك لنفي الاحتمال وذلك انه
يحتمل التكرار ولو كان مقتضاه مرة واحدة فسأل عن ذلك لنفي هذا الاحتمال
لا سيما وقد رأى اكثر اوامر الشرع على التكرار فربما سبق الى فهمه ان هذا
الامر ايضا على التكرار بخلاف مقتضاه فلهذا سأل عن ذلك فلا يكون حجة قالوا
احد نوعي خطاب التكليف فيحمل على التكرار والدوام باطلاقه اصله النهي
والجواب ـــــ ان النهي نفي والنفي يعم وهذا اثبات يكون في موضع واحد
هذا من جهة المعنى والحقيقة صحيح يدل على صحته ذلك من جهة الاستدلال
ما ذكرناه من اليمين والخبر اذا كان اثباتا لم يقتض الا مرة واحدة بان يقول
صليت لم يقتض الا الصلوة واحدة ويكون صادقا في خبره ولو كان على النفي لاقتضى
العموم بان قال ما صليت وكان قد صلى واحدة فانه يكون كاذبا وفي اليمين على
الاثبات فقال والله لاصلين بر بمرة واحدة ولو حلف على النفي فقال والله لا صليت
لم يبر الا بترك الصلوة على الدوام والتكرار فبان الفرق بينهما وجواب ـــــ
اخر وهو ان النفي لو كان مفيدا المرة واحدة لاقتضى التكرار بان قال لا تزني مرة واحدة
ما اذا كان مطلقا اقتضى التكرار بخلاف الامر فانه لو علق على مرة واحدة لم يقتض التكرار
ولذلك اذا كان مطلقا والقاضي ابو بكر لم يسلم ذلك في الامر وجواب ـــــ
اخر وهو ان في النهي لو انتهى في رمضان ثم ترك الانتهاء بعده لم يحسن ان يقول انتهيت
فعلم انه لا يقتضي ما يقع عليه اسم الانتهاء وانما يقتضي التكرار بخلاف مسئلتنا فانه
اذا فعل ما يقع عليه الاسم حسن ان يقول صليت فدل على انه يقتضي ما يقع عليه

الاسم قالوا ولانا استقرينا اوامر الشرع فوجدنا اكثرها على التكرار كالصوم
والصلوة والزكوة فلو كان الامر يقتضي مرة واحدة لما ورد في الاكثر والمراد به
مرة واحدة فعلم بكثرة وروده على هذه الصفة ان ذلك مقتضاه والجواب ـــــ
انه ان كان قد ورد في جملة اوامر الشرع ما يقتضي التكرار من واحدة
وهو الحج فلا يكون وروده على تلك الصفة حجة وقد ورد على خلافها
وجواب ـــــ اخر وهو ان في تلك المواضع التي ذكرنا لم يرد الامر فيها على
التكرار وعندهم على ما يقتضيه لانه يقتضي الدوام على الفعل بما استطاع
وهو مستطيع لفعل الصلوة في جميع الاوقات وانما وجب عليه خمس صلوات في
اوقات معلومة ولو كان مقتضاه على ما ذهب اليه لورد مقرونا بالتكرار
على هذه الصفة ولم يرد لذلك فصار حجة عليه ولم يكن له حجة فيه
وجواب ـــــ اخر وهو انما حمل على التكرار في هذه المواضع لدليل قام عليه من
جهة الشرع وليس على الشرع حجة فيما يوجبه فيجوز ان يرد في الاكثر بخلاف
موجب اللفظ في اللغة وصار بمنزلة صيغة العموم في موضوعه لاستغراق
الجنس وان كان قد وردت في الاكثر والمراد بها الخصوص ولا يبطل بذلك مقتضاها
في الاصل ووضعها اللغوي كذلك في مسئلتنا مثله قالوا ولان الامر يقتضي باتفاق اعتقاد
الوجوب والعزم على الفعل على التكرار فاذا ذكر الامر كذلك يقتضي الفعل يجب ان يكون
على التكرار والجواب ـــــ انه يسقط به اذا فعل مرة واحدة فان اعتقاد
الوجوب والعزم على الفعل والفعل لا يكون على التكرار وجواب ـــــ اخر وهو ان
اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل يجبان بمقتضى الامر وانما وجبا بمعنى اخر وهو
انه اذا لم يعتقد الوجوب كان مكذبا بالله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم في خبرهما
ومن كذب الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في خبرهما فيما طريقه التواتر يكون كافرا وفيما
طريقه الاحاد يكون مخطئا فاذا لم يعزم على الفعل كان معاندا لله عز وجل ولرسوله

وذلك حرام واما العقل فانه يجب بالامر والنهي ان الامر يقتضي التكرار ان يحمل على
مرة واحدة قالوا ولو انه لو قال له احفظ هذه الدابة فحفظها ساعة ثم تركها
لم يكن ممتثلا للامر واستحق الذم والتوبيخ ولو كان الامر يقتضي مرة واحدة لما حسن
لومه وتوبيخه على ما يقتضيه الامر فدل على انه يقتضي التكرار والجواب
انه انما حمل على التكرار هناك بقرينة اقترنت باللفظ وهو انه قصد بذلك ان لا يضيعها
وذلك لا يحصل الا بحفظها على الدوام فمتى تركها فلم يحفظها فلهذا توجه عليه اللوم
بخلاف مسئلتنا فان قوله صل لا يقتضي الا ما يقع عليه الاسم وقد فعل ذلك فكان
ممتثلا للامر على صحة هذا انه حفظ ساعة ثم تركها لا يحسن ان يقول حفظت
ولو صلى مرة واحدة حسن ان يقول صليت ولذلك اليمين اذا كانت معقودة على الحفظ
لم يبر الا بحفظها على الدوام ولو كانت معقودة على فعل الصلاة بر بمرة واحدة
قالوا ولان الامر بالصلوة عام في جميع الزمان كما ان لفظ العموم عام في جميع
الاعيان ولهذا يصح ان يستثنى ما شاء من الازمان كما يصح ان يستثنى من لفظ
العموم ما شاء من الاعيان ثم لفظ العموم حمل في قوله اقتلوا المشركين على جميع الاعيان
وكذلك لفظ الامر وجب ان يحمل على استغراق جميع الازمان بالفعل والجواب
انا لا نسلم ان لفظ الامر يتناول الزمان وانما يتناول الفعل خاصة وافتقر
فيه الى الزمان لان فعل المكلف لا يقع الا في زمان فلم يكن الزمان من مقتضى
اللفظ ليحمل فيه على العموم وبه يخالف لفظ العموم لانه يتناول الاعيان
بنطقه فحمل على عمومه وجواب اخر وهو انه في لفظ العموم لو حلف
لاقتلن المشركين لم يبر بقتل واحد حتى يقتل جماعة بخلاف مسئلتنا فانه
لو حلف لاصلين بر بصلوة واحدة قالوا ولان قوله صل يحتمل الصلاة
الواحدة وما زاد عليها على الحقيقة ولهذا يصح تفسيره بالجميع فيقول
صل صلوة وصلاتين وعشرا او خمسين صلاة ولو لم يكن اللفظ متناولا للجميع
على الحقيقة لما صح تفسيره به ولوجب ان يكون مجازا اذا فسره به فلما كان
تفسيره به دل على ان اللفظ قد تناوله واقتضاه والجواب

انا لا نسلم ان اللفظ يقتضي على مرة واحدة وتفسيره بما زاد على ذلك يدل على ان اللفظ
يقتضيه الدلالة عليه الخبر فانه اذا قال صليت يصح ان يفسره بصلاة واحدة
وما زاد عليها من الاعداد ولا يدل ذلك على ان اطلاق اللفظ لا يقتضي اكثر من مرة
واحدة كذلك في مسئلتنا مثله قالوا ولان الامر بالشيء نهي عن ضده او نهي عن تركه
ثم النهي يقتضي التكرار والدوام وهو اذا قال لا تفعل ولذلك الامر وجب ان يكون مقتضيا
للتكرار والجواب ان الامر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى وان [illegible]
قلت الامر بالشيء نهي عن ضده على سبيل التبع له لانه لا لفظ فيه واذا كان مستفادا
من معنى كان حكمه فان الامر يقتضي التكرار اقتضى النهي عن ضده التكرار وان
كان يقتضي مرة واحدة فالنهي عن ضده يقتضي مرة واحدة وعندنا الامر يقتضي مرة
واحدة والنهي عن ضده لا يقتضي الا مرة واحدة وهذا كما يقول في الوجوب والاستحباب
فان النهي عن ضده على التحريم وان كان الامر على الاستحباب فان النهي عن ضده على الكراهة
كذلك ههنا مثله ويخالف النهي المجرد فانه مستقل بنفسه غير تابع لغيره فحمل
على موجبه مسئلة اذا ورد الامر معلقا على شرط هل يقتضي التكرار
ينبني على الامر المطلق فان قلنا انه يقتضي التكرار فالمعلق على الشرط ايضا يقتضي
التكرار وان قلنا ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار ففي الامر المعلق على
شرط وجهين اصحهما انه لا يقتضي التكرار والدليل عليه انه امر لو كان مطلقا
اقتضى مرة واحدة واذا كان معلقا على شرط اقتضى مرة واحدة اصله اذا قال
صل مرة واحدة فانه لا فرق بين ان يطلقه وبين ان يعلقه على شرط فيقول
صل اذا زالت الشمس مرة واحدة ولذلك في مسئلتنا اذا لم يتقيد الامر بالمرة الواحدة
وجب ان يستوي اطلاقه وتقييده بالشرط ولان الامر المعلق بالشرط هو الامر
المجرد عن الشرط في ذلك الفعل وانما افاد تعليقه بالشرط تخصيصه بزمان او مكان
وتخصيص الفعل بزمان او مكان لا يغير صفته عما كان عليه في غيره لكل الزمان
والمكان وليس في لفظ الشرط ما يقتضي التكرار فوجب ان يبقى الامر على مقتضاه عند
اطلاقه ومقتضاه عند التجرد عن الشرط وجب ان لا يستفاد منه الا التعلق بالشرط
على ما يقتضيه من الاختصاص بالزمان والمكان ولا يسقط بذلك صيغة الفعل
وموجب اللفظ لعدم تأثير الشرط فيه ويدل عليه ان العرب فرقوا بين قولهم

افعل كلما طلعت الشمس يعني قولهم افعل اذا طلعت الشمس والدليل عليه
الوضع والشرع اما الوضع فهو ان في احد اللفظين كلمة وضعت في
اللغة للتكرار وهي كل وليس في اللفظ الاخر كلمة وضعت للتكرار
لان اذا لم توضع للتكرار هذا من جهة الحقيقة واما من جهة الشرع فان
الفقها اجمعوا انه اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق انه يقتضي
التكرار كلما دخل الدار طلقت حتى يستوفي ما يملك من عدد الطلقات واذا قال
لها اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت ولو دخلت ثانيا لم تطلق
ولم يجمعوا على الفرق بينهما في التكرار الا ان احدهما عند اهل اللغة وارباب
البيان يقتضي التكرار والاخر لا يقتضيه فان قال ذلك حكم ثبت له من جهة
الشرع قيل الشرع كلفنا ما يقتضيه اللفظ في اللغة وموضوعه عند العرب ولو
لم يكن ذلك مقتضاه لما حمل عليه ويدل عليه ان الامر المطلق عام في جميع
الزمان فاذا علق على شرط فقد اختص ببعض الاحوال فاذا كان المطلق في
جميع الاحوال لا يقتضي التكرار فلان لا يقتضي ذلك اذا دخله التخصيص اولى
واجرى كالعموم اذا دخله التخصيص لا يقتضي الاستغراق واحتج المخالف بان اكثر
الاوامر الواردة في الشرع المعلقة على الشرط على التكرار لقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل فيجب اقامة الصلوة كلما زالت الشمس وقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم فيجب كلما قام الى الصلوة من النوم الوضوء
وكقوله ان كنتم جنبا فاطهروا واكلما وجدت الجنابة عليه الطهارة وقوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فكلما شهد الشهر وجب عليه صومه وغير ذلك من
الاوامر ولو لم يكن مقتضاه التكرار لما كثر وروده في الشرع على التكرار
والجواب انه قد ورد الامر المعلق على الشرط والمراد به التكرار وقد ورد
والمراد به الفعل مرة واحدة وهو الامر بالحج فانه معلق على الاستطاعة ولا يتكرر بتكرر

الاستطاعة وجواب اخر وهو انه في تلك المواضع حملناها على التكرار لدليل دل عليه
من جهة الشرع من اجماع او غيره او صفة وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه
كان صلى الله عليه وسلم يكرر الصلوة للزوال ويصوم شهر رمضان في كل سنة ويغتسل
كلما اصابته الجنابة ونحن لا نمنع ان يرد الدليل من جهة الشرع الا انه على خلاف ما يقتضيه
اللفظ وانما نتكلم في مقتضاه عند اهل اللسان وموجبه في اللغة قالوا ولان تعلق الامر
بالشروط كتعلق الحكم بالعلة ثم الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكرر
العلة وكذلك الحكم المتعلق بالشرط وجب ان يتكرر بتكرره والجواب احدها انا لا نسلم
ان الامر بالشرط كتعلق الحكم بالعلة لان العلة اما ان يكون مقتضية للمقتضي او امارة او دلالة
عليه وايهما كان فانه يقتضي وجود الحكم فان وجود الحكم الموجب يقتضي وجود الموجب فلزم له
وجود الدليل يقتضي وجود المدلول وليس الشرط فانه مصحح للحكم وليس بعلة فيه ولا دليل
عليه فهو كالطهارة في الصلوة شرط في صحتها وليس بعلة المقتضية لادائها والمصحح للشي
لا يقتضي ان يجب لوجوده ويتكرر بتكرره قالوا ولان النهي المعلق على الشرط يقتضي
التكرار فكذلك الامر المعلق على الشرط يقتضي التكرار ولذلك الامر المعلق على الشرط وجب
ان يقتضي التكرار والجواب انا لا نسلم ان النهي على قول بعض اصحابنا فانه اذا كان
معلقا على شرط بان قال اذا زالت الشمس فلا تؤذن فانه لا يقتضي التكرار وان سلمنا فالمعنى
فيه ان النهي المطلق يقتضي التكرار ولذلك المعلق على شرط بخلاف مسلتنا فان المعنى
ان النهي المطلق ~~يقتضي التكرار ولذلك المعلق على شرط~~ فان الامر المطلق لا يقتضي التكرار
فلذلك المعلق على الشرط وكلامنا في هذه المسلة مع اصحابنا مع من سلم انه يقتضي مرة
واحدة مسلة اذا كرر الامر فقال صل صل هل يقتضي الامر الثاني استئناف فعل
امر لا ينبني على ما ينبني عليه الامر المعرد فان قلنا انه يقتضي التكرار فلا فائدة في ذكر
الامر الثاني لان الامر الاول قد استغرق الاوقات في التكرار فيجب عليه ما استطاع
الى قيام الساعة فلا يتصور تكليفه الفعل بحكم الامر الثاني لانه لا سبيل الى الامتثال

استعمال الامر الاول وحمل الثاني على التاكيد فان قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة
ففيه وجهان قال ابو بكر الصيرفي لا يقتضي التكرار ومنهم من قال الامر الثاني يقتضي
فعلا ثانيا قال الامام رحمه الله ويمكن تخريج هذين الوجهين من قولين
للشافعي رضي الله عنه في الفروع وهو اذا قال لزوجته انت طالق انت طالق ولم يكن
له نية الاستئناف في الجملة الثانية ففيه قولان منصوصان احدهما تقع الجملة
الثانية طلقة ثانية والقول الثاني انه تقع طلقة واحدة وتكون الجملة الثانية
فيشبه ان يكون الوجهان خرجا من هذين القولين ولا يتوجه على هذا اعتراض
معترض بان يقول هذا تخريج علم الاصول من الفروع لانا قصدنا بذلك تحقيق مذهب
الشافعي رحمه الله وان هذين الوجهين يخرجان على اصله على ما بيناه والدليل
على انه يقتضي فعلا ثانيا هو انك تقول امران لو انفرد كل واحد منهما اقتضى ايجاد
فعل فاذا اجتمعا وجب ان يقتضيا فعلين اصله الامر بعبادتين كالصلاة والصوم
وغيرها وان شئت قلت كل واحد من اللفظين مستقل بنفسه فوجب ان يقتضي ايجاد
الفعل كما لو كانا في عبادتين ولان الامر الثاني كالامر الاول في الافادة لان الصيغة
تلك الصيغة واللفظ ذلك اللفظ فاذا اقتضى الاول ايجاد الفعل فكذلك الثاني واحتج
المخالف بان الامر يحتمل التاكيد ويحتمل الاستئناف فلم يجز ايجاب الفعل به مع الشك
والاحتمال والجواب انه يحتمل ذلك على ما ذكروا الا انه في الايجاب اظهر
لان الصيغة موضوعة في اللغة للايجاب واللفظ المطلق اذا ورد به الشرع وجب
حمله على اظهر احتماليه قالوا ولان اوامر الشرع قد تكررت في الشيء الواحد
ولم يتكرر الفعل بتكرارها قال الله تعالى اقيموا الصلوة في عدة مواضع من القران
ولم يقتض ذلك اقامة الصلوة الواحدة في اليوم الواحد مرارا اذا تكرر الامر فدل على انه
لا يقتضي التكرار والجواب انا انما حملنا تلك المواضع المتكررة على
الصلوة الواحدة لدليل دل عليه من جهة الشرع لا بمقتضى اللغة وكلامنا في مقتضى
اللفظ قالوا ولان السيد من العرب اذا قال لعبده اسقني وكرر الامر عليه لم
يقتض ذلك تكرار الفعل منه وان وجد ذلك منه يكون في وقتين ولعدم ... اقتضاء في هذا الموضع
تقتضي تكرار الفعل منه وان وجد ذلك ...
فلو كان تكرار الامر

والجواب انا لا نسلم ذلك اذا تجرد الامر عن قرينة من شاهد حال او غيره
يدل على انه لو قصد به التاكيد فانه لا يحمل على التكرار وجواب اخر وهو
انا حملناه على مرة واحدة هناك بحكم العرف وذاك لان العرف انه قصد باستدعاء الما
يستقي به لحاجته اليه وحمل الما اليه مرة واحدة فيه كفاية له في الحال فلم يحمل
على التكرار بخلاف مسئلتنا فانه ليس بيننا وبين الله تعالى في خطابه عرف يحمل عليه فوجب
ان نحمله على موجبه في اللغة وجواب اخر وهو ان الادمي لا غرض له في تفريق الامر
سوى التاكيد ولو اراد الفعل مرتين لجمع بينهما في الذكر وصرح بهما في اللفظ فقال
اسقني مرتين وليس كذلك خطاب صاحب الشرع فانه الى ارادته على حسب ما يرى
المصلحة وقد يرى المصلحة في تفريق الامر على مرتين

باب في الامر هل

يقتضي الفور ام لا اذا ورد الامر مطلقا وجب اعتقاد وجوبه والعزم على فعله على
الفور لانه لا يخلو اما ان يعتقد في الامر الوجوب او يعتقد عدم الوجوب لان الانسان
لا يخلو من اعتقاده فان اعتقد انه غير واجب فقد كذب الله تعالى وكذب رسوله صلى
الله عليه وسلم في خبرهما وذلك يوجب الكفر فيما طريقه القطع والفسق فيما طريقه
الظن اذا لم يكن في محل الاجتهاد واذا لم يعزم على الفعل كان معاندا لله ولرسوله
وذلك يوجب الكفر والفسق واما الفعل فانه ينبني على المسئلة الماضية فان قلنا
ان الامر المطلق يقتضي التكرار ما استطاع فانه يجب عليه الفعل على الفور لان
الزمان الاول داخل في جملة الازمنة التي اقتضى الامر تكرار الفعل فيها واستغراقها
به فلا يختص وجوبه على الفور في هذه المسئلة وانما يعود الى ان يقتضي الامر التكرار
فيدخل فيه ذلك وان قلنا ان الامر يقتضي مرة واحدة فهل تكون المرة على الفور
ام لا اختلف اصحابنا فيه على وجهين فمنهم من قال ان الامر يقتضي الفعل على الفور
وهو اختيار القاضي ابي حامد المروزي وابي بكر الصيرفي وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفة
ومن اصحابنا من قال انه لا يقتضي الفور وهو اختيار الشيخ ابي حامد والقاضي ابي الطيب
وقال القاضي ابو بكر يتوقف فيه فلا يحمل على الفور ولا على التراخي الا بدليل وربما غلط
بعض اصحابنا في العبارة عن هذه المسئلة فقال الامر يقتضي الفور والتراخي وهذه

العبارة ليست صحيحة لأن أحدًا لم يقل إن الأمر يقتضي التراخي وإنما يقولون هل يقتضي الفور
أم لا والدليل على أنه لا يقتضي الفور هو أن الأمر بالصلاة لا يتناول إلا ما يسمى صلاة وأي
زمان صلى فقد وجد منه ما يسمى صلاة كما أنه في أي حال صلى من حضر أو سفر أو صحة
أو مرض فقد وجد منه ما يسمى صلوة ثم في أي حال صلى يكون ممتثلا للأمر فكذلك في أي
زمان وجد الفعل وجب أن يكون ممتثلا للأمر ويدل عليه أيضا أنه إذا صلى في الزمان
الثاني يجب أن يقول فيه امتثل كما أنه إذا صلى في الحالة الأولى من حال الأمر يحسن
أن يقول امتثل فلا يجوز أن يخرج عن نعته بالامتثال فيهما ويجب أن يكون مثله
ويدل على أن الأمر لا يقتضي إلا إيجاد ما يقع عليه الاسم ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
أحرم وأمر أصحابه بالإحرام فصدهم المشركون عن مكة فأمر صلى الله عليه وسلم
أصحابه بالإحلال فلم يفعلوا حتى حلق صلى الله عليه وسلم ثم حلقوا فجاء عمر رضي الله عنه إلى
أبي بكر رضي الله عنه فقال ألم يعدنا الله تعالى أن ندخل المسجد الحرام فقال لتدخلن
المسجد الحرام إن شاء الله آمنين فقال لم يقل متى وسندخل إن شاء الله تعالى
ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يفعل الأمر الله عز وجل متمسك وجه الدليل
منه أنه عقل من الأمر في الآية وجود الفعل حاجة دون الفور ولهذا أجاب
عمر رضي الله عنه به فإن قيل فقول عمر هو الحجة عليكم فإنه اقتضى من
الأمر الفور فلو لم يكن الأمر يقتضي ذلك لما اقتضى عمر ذلك منه لأنه من أهل اللسان
وأرباب الفصاحة والتبيان والجواب أن عمر رضي الله عنه لم يعقل
الفور من صيغة الأمر وإنما عقل ذلك وذهب إليه من قرينة اقترنت بالأمر وذلك
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد رأى في النوم كأن مفاتيح الكعبة قد دفعت
إليه فكان صلى الله عليه وسلم قد أمر أصحابه وأحرم وجاءوا قاصدين الدخول
مكة فاعتقد عمر الفور في الأمر بهذه القرائن التي اقترنت وأبو بكر رضي الله عنه
عقل موجب اللفظ في اللغة وأجاب به ويدل عليه أن الأمر يقتضي الفعل
ولا يتناول ولا يتعلق زمانا ولا مكانا وإنما يفتقر إلى الزمان والمكان في الفعل
لأن فعل الفعل لا يقع إلا في زمان ومكان مرتبة وتقديره أنه في أي مكان
فعل المأمور به يكون ممتثلا للأمر ولا يتخصص الامتثال في مكان من الأمكنة
بحكم الأمر فلذلك وجب أن يصير ممتثلا للأمر في أي زمان فعل المأمور

به ولا يختص بزمان بعينه وإن شئت قلت لا بد للفعل من زمان
ومكان ثم المكان لا يتعين بالأمر وكذلك الزمان ويجوز أن يحتاط في الفعل
فلم يتعين بالأمر هكذا فإن قيل لا نسلم أن المكان لا يتعين عليه الفعل
في المكان الذي صادفه الأمر فيه فورود الخطاب عليه لا يجوز له التأخير
عنه والجواب أن تعيين ذلك المكان للفعل لم يكن مقتضى الأمر
وإنما كان بمقتضى الفور الذي أوجبه المورد لأنه إذا كان الخطاب على الفور
فلا يمكنه أن يأتي به على الفور إلا المبادرة إليه في المكان الذي ورد الخطاب
فيه فاختصاصه بذلك المكان بحكم الفور لأن الأمر اقتضى مكانا معينا
والدليل عليه أن الأمر لو اقتضى تعيين المكان الذي ورد فيه لوجب عليه
إتمام الفعل فيه ولم يجز له مفارقته ولا خلاف أنه لو شرع في الصلوة الذي
ورد الأمر فيه ثم رجع منه إلى مكان آخر أو مكان في سفينة فسارت السفينة
أو شرع في الصوم في الحضر بالأمر ثم سافر فإنه يبني على صومه ولا يمنع
من السفر ولو كان المكان قد تعين لما جاز إتمام الفعل في غيره ويدل
عليه أن الطاعة والمعصية بمنزلة البر والحنث في اليمين ثم ثبت
وتقرر أنه لو قال والله لأصلين فإنه يبر بفعل الصلوة في أي زمان فعله
فيه ولا يتعلق البر في اليمين على فعل الصلاة على الفور كذلك الطاعة في الأمر
وجب أن لا يتعلق الفعل فيها على الفور ويدل عليه أن قوله اقتلوا المشركين
عام في الأعيان وعام في الأزمان ثم ثبت وتقرر أنه أي شخص قتل من
المشركين يكون ممتثلا للأمر ولا يتعين في شخص بعينه وكذلك
الزمان وجب أن لا يتعين الامتثال بل في أي زمان فعل وجب أن يصير ممتثلا
واحتج المخالف بقوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم والمبادرة إلى المأمور
به على الفور مسارعة إلى المغفرة لأنه طاعة وقربة فوجب أن يكون

واجبا عليه والجواب ـــــ ان المراد به التوبة والانابة الى الله تعالى
والاقلاع عن المعاصي فانه يغفر بها الذنوب ويكفر بها السيات
وحقيقة المغفرة فيه توجد وعندنا التوبة من المعاصي واجبة على
الفور ولا يجوز تاخيرها وجواب ـــــ اخر انه عام فنخصه
بدليل ما ذكرناه قالوا ويدل عليه قوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وفعل المامور به على الفور من استباق الخيرات والجواب انا نحمله
على الاستحباب بدليل ما قدمناه قالوا احد نوعي خطاب
التكليف فاقتضى الفور باطلاقه كالنهي والجواب ـــــ
انه لو كان كالنهي لاقتضى التكرار لان النهي يقتضي التكرار فلما لم
يقتضي التكرار دل على انه ليس بمنزلة النهي فلم يجز اعتباره به
وجواب اخر وهو انه فرق فانا نقول هذا المعنى في الاصل
انه يقتضي التكرار والزمان الاول من جملة الازمنة الداخلة
في الاستطاعة ولهذا وجب عليه الانتهاء على الفور بخلاف
مسلتنا فان الامر لا يقتضي التكرار وانما يقتضي فعل مرة واحدة في
اي زمان فعل وصار يكون ممتثلا ونحن نتكلم في هذه المسلة
مع من سلم لنا ان الامر يقتضي مرة واحدة وجواب ـــــ
اخر وهو انه في النهي اذا لم يلبسه على الفور وانتهى بعد ذلك
لم يحسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال فيقول امتثلت
فلهذا اقتضى الفور بخلاف الامر فانه لو لم يفعل

على الفور ثم فعل بعد ذلك في الزمان الثاني حسن ان يخبر
عن نفسه بالامتثال فيقول امتثلت فيدل على ان الامر
اقتضى ما يقع عليه الاسم في اي زمان حصل وجب ان يكون
ممتثلا وجواب ـــــ اخر وهو انا قد بينا
ان النهي نفي وحكم النفي يخالف الاثبات في اقتضاء العموم
وفرقنا الفرق بينهما بالحصر والتعيين فيما مضى ما يغني عن
الاعادة قالوا ولان الامر بالشي نهي عن ضده او نهي عن
تركه والنهي يقتضي الترك على الفور وكذلك الامر وجب
ان يقتضي الامر على الفور والجواب ـــــ
انه سطل به اذا قال له افعل متى شئت فان الامر بالشي نهي عن
ضده على ما ذكرنا والنهي بمجرده يقتضي وهذا الامر
لا يقتضي الفور وجواب ـــــ اخر ان هذا لو كان
صحيحا لوجب ان يقتضي الفعل على الدوام لان الامر بالشي نهي عن
ضده والنهي المجرد يقتضي الترك على الدوام ولما لم يجز ان
يجعل النهي دليلا على اثبات التكرار في الامر بهذا الطريق
لم يجز ايضا ان يجعل دليلا على اثبات الفور وجواب
اخر وهو ان الامر بالشي نهي عن ضده من جهة المعنى لا من جهة
اللفظ وذلك انه لا يومر بالشي ويكون ضده مباحا له لانه

يسقط بذلك مقتضى الامر بالايجاب فاذا بان لنا ان النهي
مستفاد من معناه كان حكمه لاحقا به في صفته فان كان
الامر على الفور اقتضى النهي عن ضده على الفور
وان لم يكن الامر على الفور وجاز الفعل في كل
زمان فان النهي عن ضده ايضا لا يكون على الفور بل
يكون الامر متضمنا للنهي عن فعل ضده على وجه
لا يفوت به المامور به وليس لهم في هذا النهي الذي يتضمنه
الامر حجة والنهي المجرد قد تكلمنا عليه وبينا المعنى
فيه ولان النهي المجرد مستقل بنفسه فاعتبر مقتضاه
وموجبه بنفسه ومن سلمنا النهي تابع الامر مبني
عليه في حكمه فالواو لان الامر يقتضي الفعل فمن قال
انه مخير بين الفعل في الزمان الاول وبين الفعل في الزمان
الثاني فقد اثبت تخييرا لا تقتضيه اللفظ من غير ذلك
وذلك غير جائز والجواب

انه يبطل

حسبنا الله ونعم الوكيل

فقد اثبت تخييرا لا يقتضيه اللفظ من غير دليل وذلك غير جائز والجواب
انه يبطل بالمكان فان اللفظ يقتضي الفعل على ما ذكروا ولا يقتضي التخيير بين
الاماكن ثم خيرناه بين ان يفعل في هذا المكان وبين ان يفعل في غيره وذلك
تخيير لا يقتضيه اللفظ ويبطل بالفاعل فانه تخيير في الصوم اذا امر به بين ان يصوم
متتابعا او بين ان يصوم متفرقا وبين ان يصوم صحيحا وبين ان يصوم مريضا
وكذلك في الصلاة وهذا اثبات تخيير لا يقتضيه اللفظ ويبطل ايضا بقوله اقتل
فانه لا يقتضي التخيير بين شخص وشخص في القتل وانما يقتضي مجرد القتل ثم خير في
قتل من شاء من الاشخاص من المشركين وذلك تخيير لا يقتضيه اللفظ وجواب
اخر انا ان كنا قد اثبتنا تخييرا لا يقتضيه اللفظ فقد اثبتوا بقولهم ان الامر على الفور
تعيينا وتخصيصا بالزمان الاول لا يقتضيه اللفظ لان اللفظ لا يقتضي الفعل في الزمن
الاول بل للزمان الاول فيه ذكر ولا للزمان الثاني فتعيين الزمان الاول للفعل تعيين لا يقتضيه
اللفظ فوجب ان يكون على قوله باطلا فلزمهم مثل ما الزموا وجواب
اخر انا لا نسلم انا اثبتنا تخييرا لا يقتضيه اللفظ لان اللفظ عام في جميع الازمان
ففي اي زمان فعل كان ممتثلا الحكم الا ترى لو لا انا اجمعنا على ان الفعل في
الزمان قربة وطاعة يسقط به الفرض ويحصل به الامتثال ما ادعي انه في الزمان الثاني
يكون قربة وطاعة يصير به ممتثلا فعليه الدليل والجواب ان
الدليل الذي اقتضى كون الفعل قربة وطاعة في الزمان الاول هو الذي اقتضى كونه قربة وطاعة
في الزمان الثاني فههنا وان الامر له والاتيان بما يقع عليه اسم المامور به فاذا كان
ممتثلا بالفعل في الزمان الاول لانه اتى به والامر له وجب ان يكون ممتثلا في الزمان الثاني
لان ذلك الاتيان له ايضا لانه ليس فيه ما يقتضي اختصاصه بالزمان الاول
وجواب اخر ان هذا يبطل بالفاعل فانه اذا امر بالصوم

في الحضر فإذا اجتمعنا على أنه يصير ممتثلا للأمر بفعله في الحضر مع أنه إذا سافر
وصلى كان ممتثلا للأمر ولا يقال إنا أجمعنا على أنه يصير ممتثلا بالفعل
في السفر افتقر إلى دليل بل قيل الذي اقتضى كونه ممتثلا في إحدى الحالتين
هو الذي اقتضى في الحالة الثانية كذلك في مسألتنا مثله فإن قالوا
ولأن الأمر يتضمن ثلاثة أشياء اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل وتعيين
الفعل ثم ثبت وتقرر أن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل على الفور
وكذلك الفعل يجب أن يكون على الفور والجواب أنه يبطل به
إذا قال افعل متى شئت فإن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل على
الفور ثم الفعل ليس على الفور وجواب آخر وهو أن اعتقاد الوجوب
فيه والعزم على الفعل على التكرار والدوام والفعل ليس على الدوام فلو كان
بمنزلتهما لوجب أن يعتبر فيه التكرار على الدوام كما اعتبر فيهما
وجواب آخر وهو أن اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل ليس
من مقتضى الأمر وموجب اللفظ وإنما وجب كل واحد منهما على
الفور لدليل دل عليهما فوجب اعتقاد الوجوب لتصديق الله عز وجل
وتصديق رسوله صلى الله عليه وسلم في خبرهما لأن تكذيبهما كفر
وفسق وخطأ ووجب العزم على الفعل لأن تركه لعناد الله عز وجل
وعناد رسوله صلى الله عليه وسلم وعنادهما يوجب الكفر والفسق
أيضا وليس كذلك الفعل فإنه يجب بمقتضى الأمر وليس في الأمر ما يدل
على الفور فإن قالوا ولأن الأمر لو لم يقتض الفور لوجب إذا قال
افعل وعجل أن يكون مجازا ولما كان حقيقة دل على أن اللفظ
اقتضاه والجواب أن هذا هو الحجة عليكم فإنه لو كان

مقتضاه الفور لما حسن أن يقول افعل وعجل ألا ترى أن صوم رمضان لما كان
على الفور ويدخل فيه بطلوع الفجر لا يحسن أن يقول فيه صم وعجل فلما
لم يحسن ذلك دل على أن الأمر لا يقتضي الفور وجواب آخر أنه
يبطل بقوله اقتل مشركا فإنه عام في جميع الأعيان لا يختص بعين منها
وإذا قال اقتل زيدا المشرك كان حقيقة فيه ولا يقال إن ذلك اللفظ لما
لم يقتض الاختصاص في شخص بعينه وجب إذا عينه في رجل أن يصير
مجازا كذلك هاهنا وجواب آخر وهو أن المجاز نقل اللفظ
عما وضع له واستعماله في غيره كاستعمال الحمار في الرجل البليد وفي
قول الأمر يقتضي الفعل في الزمان الثاني حتى إذا عين الزمان الأول
يصير مجازا فيه وإنما نقول إنه يحتمل الزمان الثاني كاحتماله للزمان الأول وفي
أي الزمانين فعل صار ممتثلا للأمر وتعيين أحدهما باللفظ لا يصير اللفظ به
مجازا فإن قالوا وقال السيد لعبده اسقني ماء فأخره ولم يسقه على الفور
استحسن العقلاء توبيخه ولومه وتأديبه على تأخيره على اختلاف طباع الناس
في ذلك ولو لم يكن مقتضى الأمر الفور لما استحق منه ذلك ولم يستحسن
والجواب أنا حملناه على الفور في هذا الموضع لقرينة
اتصلت بالأمر من جهة الأمر وهي أن العادة من السيد إذا طلب الماء من
عبده فإنما يطلبه لحاجة فوجب عليه المبادرة إلى امتثال أمره لوقوع
الحاجة إليه وحسن تأديبه على التأخير لهذا المعنى وليس كذلك خطاب
الله عز وجل فإن المقصود منه التكليف ولا يوصف الله عز وجل ولا رسوله
صلى الله عليه وسلم بالحاجة إلى ما يؤمر من الفعل وإنما القصد أن [illegible] على سبيل
التعبد خاصة فبقي الأمر بمجرد الفعل في أي زمان فعل وجب أن يكون ممتثلا

حتى لو صدر الامر من السيد لعبده من غير قرينة تقترن به لم نسلم انه يقتضي
الفور فان قيل لو استدعا فعلا بقول مطلق فانه يقتضي الفور كالايجاب
في البيع فانه يقتضي القبول على الفور كذا هاهنا والجواب ان
الايجاب لم يقتض الفور في القبول بمقتضى اللفظ وانما ذلك حكم ثبت من
جهة الشرع وكلامنا في مقتضى اللفظ عند اهل اللسان فلا يكون ما ثبت من
الحكم في الشرع دليلا على مقتضى اللغة وهذا المعنى وهو ان القبول جواب الايجاب
ومن شرط الجواب للخطاب ان يكون متصلا به على الفور فاما اذا تراخى عنه
خرج ان يكون جوابا له فلهذا المعنى اعتبر الفور فيه وليس كذلك الامر فانه
ابتدا خطاب ورد من الله تعالى لاستدعا الفعل ففي اي زمان فعل وجب
ان يصير ممتثلا ولانه لم يتصل به قرينة تدل على الفور فان قالوا
ولانا لو قلنا ان الامر لا يكون على الفور لادى ذلك الى اسقاط المامور به
والحاقه بالنفل وذاك انه اذا اخر الفعل عن الفور فانتم لا تخلوا اما ان
تقولوا انه ياثم او لا ياثم فان قلتم انه لا ياثم فقد الحقتموه بالنفل فان
صفة النفل ان لا يتعلق بتركه وبتاخيره عقاب واذا مات لم يكن
عليه في ذلك ماثم وقد اثبتم هذه الصفة للفرض وليس الفرض كالنفل
وان قلتم انه ياثم اما ان يتعلق الماثم بالموت او بالتاخير عن الفور فلا يجوز
ان يتعلق بالموت لانه لا طريق له الى العلم بالموت متى ياتيه فتعلق الماثم
بمعنى لا طريق الى معرفته غير جايز وايضا فان الموت من فعل الله تبارك
وتعالى لا صنع له فيه فلا يجوز ان يكون الماثم عليه متعلقا وان قلتم انه ياثم في حال
الحياة فلا وجه لتعلق الماثم الا بالتاخير عن الفور فثبت انه على الفور
والجواب ان ابا علي بن ابي هريرة من اصحابنا قال اذا

مات لا ياثم بحال وعلى هذا لا يؤدي الى تشبيه الفرض بالنفل لانا نميز احدهما
عن الاخر باشيا فمنها انه يجب في الفرض اعتقاد الوجوب والعزم على
الفعل وفي النفل لا يجب ذلك وان حضره الموت ولم يتمكن من فعله
بالنيابة وجب عليه الوصية بخلاف النفل وفي بعض هذه الوجوه كفاية
للتمييز بين الفرض والنفل وجواب اخر وهو انه يبطل بما دل عليه
الدليل من جهة الشرع على التراخي من العبادات كقضا رمضان والكفارات
فانه لا يتعلق بتاخيرها ماثم واذا مات لم ياثم ولا يؤدي ذلك الى الحاقها
بالنفل فكل عذر لهم في هذه الاوامر وهي على التراخي والماثم غير متعلق
بها وان فاته الفعل بالموت فهو عذرنا في الامر المطلق ومن اصحابنا من قال
انه ياثم اذا فاته الفعل بالموت فعلى هذا انما ياثم على انه اذا ظهرت له
امارات الفوات بان يظهر له من نفسه الضعف والعجز والمرض والكبر
والاخبار في طريق الحج تخلفوا وتغلب على ظنه انه لو اخر عن هذه السنة لم
يمكنه ان يحج فانه يكون بالتاخير عن هذه السنة مفرطا اثما فان اتته
المنية فجاة فلا اثم ومثل ذلك جايز لان الوصية كانت في ابتدا الشرع
واجبة وكان الماثم فيها متعلقا على ظهور امارات الموت فاذا جاته
المنية بغتة لم ياثم كذلك هاهنا فان قالوا لانا لو قلنا ان الامر لا
يكون على الفور لادى الى ان يتعلق بزمان مجهول غير معين ولا يجوز ان يتعلق
الامر بزمان مجهول غير معين الدليل عليه انه لا يجوز ان يعلق الامر بالفعل
بزمان معين غير مبين فيقول افعل في زمان اريده ولا ابينه كذلك هاهنا
والجواب ان المعنى فيه اذا علق الامر على زمان معين غير مبين انه
يؤدي تعليقه عليه الى الاخلال لانه لا يمكنه فعل المامور به لانه لا سبيل

له الى معرفة الزمان الذي يريده بعينه ليفعل فيه المامور به والتكليف لا
يجوز ان يرد بما لا يمكن فيه الامتثال بخلاف مسئلتنا فان الامتثال هاهنا
يمكن لانه في اي زمان فعل كان ممتثلا للامر فتعليقه بزمان لا يؤدي الى
تعذر الامتثال فلهذا جاز ان يتعلق به وفرق بينهما الاخرى انه لو قال اقتل
مشركا بعينه اريده ولا ابينه فانه لا يجوز التكليف بمثل ذلك لانه لا يمكنه
الامتثال فيه ومثله لو قال اقتل مشركا واطلق كان ذلك خطابا صحيحا وان
تعلق به مجهول لما كان له الى الامتثال سبيل كذلك هاهنا واحتج
من قال ان الامر على الوقف بان الامر يحتمل الفور ويحتمل التراخي فاذا
احتمل كل واحد منهما وجب الوقف فيه حتى يعلم المراد كلفظ العموم
لما كان يحتمل العموم ويحتمل الخصوص وجب التوقف فيه حتى يقوم الدليل
كذلك هاهنا والجواب انه يبطل بحال الفاعل فانه اذا
قال صل فانه يحتمل انه يريد به صل صحيحا او مريضا او حاضرا او مسافرا او قائما
او مفطرا ام لا يجوز التوقف في اللفظ بسبب احتماله الحالين بل في اي
حال فعل كان ممتثلا لان الحال لا ذكر لها في الامر وكذلك الزمان مثله واما
العموم فلا نسلم فان عندنا يقتضي استغراق الجنس والطبقة وله صيغة تقتضي
وان سلمنا فالمعنى فيه ان هذا اللفظ يتناول الاعيان وهو يحتمل العموم
والخصوص مجاز ان يتوقف فيه بخلاف مسئلتنا فانه ليس معنا لفظ يتناول
الزمان ولفظ الامر يتناول الفعل خاصة فلا يجوز التوقف في مقتضاه
باحتمال ما لا ذكر له فيه كما بينا في حال الفاعل ه

مسئلة

اذا امر الله تعالى بعبادة في وقت فانه ينظر فيه فان كانت العبادة تستغرق
الوقت الذي شرعت فيه ولا يتسع لغيرها كصوم شهر رمضان فان الوجوب

يتعلق باول الوقت فيجب عليه المبادرة الى فعل العبادة اذا دخل وقتها لانه اذا
اخرها عن الوقت اخرجها عن وقتها وذلك غير جائز وان كان الوقت يتسع
لامتثال تلك العبادة وغيرها كالصلاة ونحوها فان الوجوب عندنا يتعلق باول
الوقت وجوبا موسعا يجوز له التاخير الى اخر الوقت وهل يجب عليه العزم
على الفعل في اول الوقت اذا اخر الفعل بدلا عن الفعل في اوله فيه وجهان من
اصحابنا من قال يجب ومنهم من قال لا يجب وقال اصحاب ابي حنيفة قالوا
يتعلق الوجوب باخر الوقت واختلف القائلون به فيمن صلى في اول
الوقت ما حكم صلاته فمنهم من قال انها تقع نافلة غير انها تمنع وجوب الفرض في
اخر الوقت فيخرج المكلف من الدنيا اذا كان قد صلى الصلاة في اول وقتها
ولم يتوجه عليه فرض صلاة قط على قول هذا القائل ومنهم من قال انها تكون موقوفة
على ما يكون من حاله في اخر الوقت فان كان من اهل الوجوب في اخر الوقت تبينا
انها وقعت واجبة وان خرج في اخر الوقت عن ان يكون من اهل الوجوب
بجنون او حيض تبينا انها وقعت نافلة وقال الحسن الكرخي يتعلق الوجوب
بوقت غير معين ويتعين بالفعل ففي اي وقت فعل وقع الفعل فيه واجبا وقبل
الفعل لا وجوب عليه دليلنا هو ان المقتضي للوجوب
هو الامر والامر قد قرع سمعه في اول الوقت كما قرع سمعه في اخره لقوله تعالى
اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ولهذا يجوز له الفعل في الوقتين
بحكم الامر فاذا كان اول الوقت كاخره في تناول الامر له كان الوجوب ثابتا
في اخر الوقت وكذلك في اوله ويجب ان يكون ثابتا لان المقتضي للوجوب
حصل ولا يجوز ان يوجد المقتضي ويتخلف عنه مقتضاه فان قيل

لا نسلم ان الامر يقتضي الوجوب على الاطلاق وانما يقتضي الوجوب اذا كان
معلقا على زمان مضيق فاما اذا كان معلقا على زمان موسع فلا يقتضي الوجوب
في اوله وانما يقتضيه في اخره اجاب —— الامام رحمه الله بان قال
انا لا نرجع في المقتضي للوجوب الى المذاهب لنؤثر فيه الممانعة وانما نرجع
في ذلك الى المقتضي للوجوب في الحقيقة والمقتضي للوجوب في الحقيقة هو
صيغة الامر المجردة عن قرينة الاستحباب وهذه الصيغة المطلقة قد
تناولت اول الوقت كما تناولت اخره وهذه الحقيقة لم ينكر ممانعنا الا
على طريقة من يقول انها تقتضي الاستحباب الا ترى ان الامر على الوجوب ان
فاذا كان المقتضي للوجوب ما ذكرناه من صيغة الامر وقد استويا فيه وجب
ان يستويا في الوجوب ولم يؤثر ما ذكر من الممانعة فان قيل ——
يجوز ان يستويا في تناول الامر لهما ويختص الوجوب باحدهما دون الاخر الا ترى
ان اول الوقت واخره يستويان في الوجوب عندكم للفعل فيهما ثم يختلفان في جواز
التاخير وتعلق المأثم به مع تساويهما في الوجوب فكذلك في مسئلتنا مثله وهذا
السؤال للصيمري اجاب —— الامام رحمه الله بان قال تساويهما في
تناول الامر يقتضي التساوي في الوجوب لان المقتضي للوجوب هو الامر ووجود
الموجب يقتضي ثبوت الموجب عليه واما جواز التاخير فهو صفة الوجوب
ويجوز ان يستويا في الوجوب ويختلفا في صفته لدليل دل عليه من جهة الشرع
الا ترى ان صوم رمضان مع قضائه يستويان في الوجوب لما استويا في تناول
الامر لهما ويختلفان في تعلق المأثم وجواز التاخير لدليل من جهة الشرع
اوجب التفرقة بينهما كذلك هاهنا واحتج —— المخالف بان الوجوب لو
كان متعلقا باول الوقت لاثم بالتاخير عنه واستحق العقاب على ترك الفعل

فيه لان هذا حقيقة الواجب الا ترى ان اخر الوقت لما تعلق الوجوب به
اثم بالتاخير عنه فلما لم ياثم بالتاخير عن اول الوقت وجاز له الترك دل
على انه غير واجب فصار كالنفل والجواب —— ان هذا
صفة الواجبات المضيقة للاوقات فانه لا يجوز تركها ويتعلق المأثم بتاخيرها
فاما الواجبات الموسعة فانه يجوز ان يكون الوجوب فيها ثابتا ويكون
تاخيره جائزا ويجوز ان يفترق الحال الثاني والاول في جواز الترك ويستويان
في الوجوب الدليل —— عليه العتق في كفارة اليمين يجوز تركه وفي
كفارة الظهار لا يجوز تركه ويستويان في الوجوب وكذلك اداء رمضان
لا يجوز تاخيره وقضاؤه يجوز تاخيره مع تساويهما في الوجوب وكذلك
غسل الرجل في الطهارة يجوز تركه وغسل الوجه لا يجوز تركه وهما
في الوجوب سواء وجواب —— اخر وهو ان جواز
الترك انما يدل على عدم الوجوب اذا كان الى غير بدل كالنفل فاما اذا كان
الى بدل فلا يدل على عدم الوجوب والترك في اول الوقت في مسئلتنا يجوز
الى بدل وهو العزم على الفعل في اخر الوقت وصار هذا بمنزلة غسل الرجل
مع المضمضة والاستنشاق لما كان احدهما يجوز تركه الى غير بدل
لم يكن واجبا والاخر لما جاز تركه ولكن الى بدل كان واجبا كذلك
هاهنا وان شئت —— قلت الترك اذا كان على الاطلاق يدل على
عدم الوجوب كترك النفل والمضمضة والاستنشاق فاما اذا لم يكن على
الاطلاق ولكنه بترك الشيء الى غيره فانه لا يدل على عدم وجوبه كغسل الرجل
فان قيل —— لو كان العزم على الفعل في اول الوقت بدلا من الفعل فيه
لوجب ان يكون بدلا عن اصل الواجب حتى لا يجب عليه الفعل ولما لم يجز ان يكون

العزم على الفعل بدلا عن اصل الوجوب لم يجز ايضا ان يكون بدلا عن الفعل
في اول الوقت اجاب الامام رحمه الله قال يجوز ان يكون
العزم على الفعل بدلا عن الفعل في اول الوقت ولا يكون بدلا عن اصل الوجوب
كما ان التيمم في الطهارة ينتصب بدلا عن الوضوء في استباحة الصلاة ولا
ينتصب بدلا عنه في رفع الحدث وجواب اخر هو ان جواز
الترك بدلا عن عدم الوجوب اذا كان لغير عذر كترك مسح الاذنين
في الطهارة وترك النوافل وترك المسح على الخفين لما كان يجوز لغير عذر دل
ذلك على الوجوب فيه فاما اذا كان الترك لعذر فلا يدل على عدم الوجوب كترك عدم
غسل الرجلين لما كان للمشقة التي تلحق لابس الخفين في نزعها وغسل الرجلين لم
يدل ذلك على عدم وجوب غسلها كذلك في مسئلتنا ترك الصلاة في اول الوقت
انما جعل لاجل العذر وهو انا لو كلفنا الناس المبادرة الى فعل الصلاة في
اول الوقت لاحتاجوا ان ينقطعوا عن معايشهم ومكاسبهم ويتاهبوا للصلاة
ويراعوا دخول الوقت ليصادفوا اول الوقت بالصلاة ولا يخفى على احد ما
في ذلك من المشقة العظيمة والكلفة الشديدة فانتصب ذلك عذرا في
جواز الترك والتاخير على سبيل التوسعة فلا يكون ذلك دليلا على عدم الوجوب
واحتج من قال الوجوب يتعلق بوقت غير معين بان الامر يتناول
جميع الوقت على صفة واحدة لا فرق بين اوله واوسطه واخره في تناول الامر الفعل
فيه فوجب ان يتعلق الوجوب بوقت غير معين ويكون موقوفا على وجود الفعل
كما قلنا في كفارة اليمين ان الواجب لا يتعلق من الانواع الثلثة بواحد بعينه بل
يتعلق بواحد منها غير معين بالفعل كذلك هاهنا والجواب ان
كفارة اليمين هي الحجة عليهم فان الحنث اذا حصل وجب عليه الكفارة باحد الانواع

وان لم يكن معينا لوجود سبب الوجوب ودليل ذلك في مسئلتنا اذا دخل الوقت
وجب ان يجب عليه فعل الصلاة ويتخير من الاوقات في الاداء وعنده انه لا
يجب عليه بدخول الوقت الصلاة بل يتوقف ذلك على الفعل **مسئلة**
اذا ورد الخطاب من الله عز وجل او من رسوله صلى الله عليه وسلم بالعبادة في وقت
معين ففات ذلك الوقت لم يجب قضاؤها بذلك الامر بل يتوقف وجوب
القضاء على امر اخر ومن اصحابنا من قال ان القضاء واجب بالامر الاول ولا يسقط
الامر بفوات الوقت وفائدة هذه المسئلة تظهر فيما اذا استدللنا بامر مطلق
ورد في عبادة موقتة على وجوب قضائها بعد فوات الوقت فمن قال ان
القضاء بالامر الاول اجاز الاستدلال به فيه ومن قال انه يفتقر الى امر اخر منع
من الاستدلال به على ايجابه فليس الغرض من المسئلة الكلام في اعيان المسائل
التي اتفقنا فيها على وجوب القضاء في العبادات الموقتة كالصلاة والصوم وغيرهما
وانما الغرض من الاثبات هذا الاصل من مقتضى الامر المطلق في موضع
لا اجماع فيه وكذلك حكم جميع مسائل الاصول التي نتكلم فيها بمقتضى
الالفاظ وانما نقصد من الاثبات اصل مقتضاها عند التجرد عن القرائن
والدليل على ان القضاء لا يجب بالامر ان الزمان الثاني زمان
لا يتناوله الامر فلم يجب الفعل فيه بالامر الاول كالزمان الذي قبل الامر
وهذا صحيح لان الايجاب اذا كان بالامر وهو مقصور على وقت
بعينه فما تاخر عنه كما تقدم عليه لم يجز ان يدخل فيه ما تاخر عنه ويدل
عليه ان الامر لو ورد بعبادة معلقة على شرط لم يجب مع عدم الشرط وفواته
فكذلك اذا ورد معلقا على زمان وجب ان لا يجب مع فوات الوقت لان تخصيص
الامر بالشرط كتخصيصه بالوقت ثم تخصيصه بالوقت اقتضى اختصاصه به

فلا يجب مع عدمه فكذلك تخصيصه بالوقت وجب ان يقتضي اختصاصه
به ولا يجب مع فواته ويدل عليه انه لو امر بعبادة وعلقها على مكان بعينه لم يجب عليه
قضاؤها في غيره فان قيل المكان لا يتعذر عليه العود اليه والقضاء فيه
فلهذا لم يجب القضاء في غيره بخلاف الزمان فانه اذا فات تعذر عليه الفعل
فيه فوجب القضاء في غيره والجواب انه قد يتعذر عليه القضاء
في المكان المعين ايضا بان يصير لجة في البحر فكان يجب ان يقول انه يجب عليه
القضاء في غيرها ويدل عليه ان النهي المعلق على زمان بعينه يسقط بفواته
ولا يجب قضاؤه في غيره كالنهي عن الصوم في يوم النحر وايام التشريق ولم ينته
وصام فيها لم يجب عليه قضاء الترك في غيرها من الايام كذلك الامر المعلق على وقت
معين وجب ان يسقط بفواته واحتج المخالف بقوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فامره صلى الله عليه وسلم
بفعل الصلاة التي نسيها ودل على ان الامر المتعلق بها متوجه عليه بعد فوات وقتها
والجواب ان هذا هو الحجة عليهم فانه صلى الله عليه وسلم استانف
لايجاب القضاء امرا اخر ولو كان الامر الاول يقتضي وجوب الفعل بعد الوقت لاقتصر
عليه ولم يامرنا بالقضاء فلما استانف الامر للقضاء علمنا ان الامر الاول اقتضى ايجاد
الفعل في الوقت دون ما بعده وان الله تعالى قال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر فلما استانف لقضاء الصوم امرا اخر علمنا ان الامر لم يتناول وجوب القضاء
ولو تناوله لما احتيج الى استئناف فكان الخبر حجة لنا عليهم عند التحقيق ثم
نحن نقول بموجبه فان قالوا اولا انا استقرينا اوامر الشرع في العبادات
المعلقة على اوقات معينة فرأينا ان اكثرها يجب فيه القضاء كالصوم والصلاة وغيرهما
ولو لم يكن الامر مقتضيا لوجوب القضاء لما وجب القضاء فيه في اكثر المواضع ثم

يرد في الاكثر على هذه الصفة فدل على ان هذا هو مقتضاه
والجواب انه ان كان في الاوامر ما يجب فيه القضاء بعد
فواته ففيها ما لا يجب فيه القضاء كالجمعة لا يجب فيها القضاء ومثل
الحج الموقوف بعرفة اذا فات لا يقضى في يوم اخر غيره والمبيت بمنى
ومزدلفة والرمي في وقته اذا فات لا يجب قضاؤه فان تعلقوا بما يقضى
من الاوامر تعلقنا بما لا يقضى منها وجواب اخر وهو انا انما
اوجبنا القضاء في تلك المواضع بادلة دلت عليه من جهة الشرع من نص او نظر
ويجوز ان يقوم الدليل من جهة الشرع على خلاف مقتضاه وكلامنا في الامر
المطلق هل يثبت وجوب القضاء ام لا فلم يثبت ذلك عليه فان قالوا ولان المقصود
من الامر ايجاد الفعل ولو قلنا انه يسقط بفوات الوقت لادى الى
اسقاط مقصود الامر فوجب ان يجب الفعل في الوقت مع فوات
الوقت ليحصل مقصود الامر والجواب انا ما عرفنا ان المقصود
بالامر ايجاد الفعل الا من استدعائه الفعل بالامر واستدعاء الفعل بالامر كان
في وقت مخصوص فيعلم ان المقصود به ايجاد الفعل في الوقت المعين لان مقاصد
المتكلم انما نعلمها بكلامه فاذا علمنا انه قصد الفعل علمنا انه قصد الفعل في الوقت
الذي خصه بالفعل لانه علقه عليه فوجب ان يستوي الكلام الى اخره
ولا ينفرد بعضه عن بعض في تعريف مقصوده وجواب اخر
انه يبطل بالامر المعلق على مكان معين فانه كان يجب ان يقول المقصود به
ايجاد الفعل فلا يختص بذلك المكان فيجب عليه الاتيان به في غيره وكذلك
يبطل بالنهي المعلق على زمان بعينه يجب ان يقال المقصود به ترك الفعل فلا
يختص بالزمان الذي خصه به حتى اذا نقضه في غيره ولما بطل ان يقال ذلك

في المكان والنهي المعلق على البيان المعين وظا القضا ان السله في الامر وكذا لو اسقط
به اذا علقه على شرط على ما بينا قالوا ولان هذا الفعل سمي قضا ولو لم
يجب بالامر الاول لما سمي قضا كالحباب غيره من العبادات المندوبات والجواب
انه لم يسم قضا لوجوبه بالامر وانما سمي قضا لانه اقيم مقام الفعل الذي امر به في
الوقت واعتبار مثاله قالوا ولان المقصود هو الفعل والوقت غير
مقصود وانما هو ظرف الفعل فيقع فيه والجواب انا لا نسلم ان المقصود
ايجاد الفعل بحسب بل المقصود الفعل في وقت مخصوص والوقت مقصود على ما بيناه

فصل اذا امر بعبادة في وقت ففعلها فيه سمي ذلك اداء حقيقة وان
شرع فيها في الوقت ثم افسدها واعادها سمي ذلك الفعل اداء واعادة وان فعلها
بعد خروج الوقت سمي ذلك قضا واعادة وهذه عبارة تقررت في عرف اهل
العلم واستعمل لهم لاغراض لهم تتعلق بذلك واما في الحقيقة فالقضا يستعمل في الاداء
وحقيقته ما وجب على الانسان تعلقه قال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في
الارض والجمعة لا تقضى وقال الله تعالى فاذا قضيتم مناسككم معناه اذا اديتم
ويقال قضيت دين فلان اذا اديته **مسئلة** وتجب الصوم على الحايض
والمريض والمسافر وما يؤمر به كل واحد منهم بعد زوال عذره قضا لما وجب عليه
في وقته وقال اصحاب ابي حنيفة لا يجب على الحايض والمريض ويجب على المسافر
وقال بعض الاشعرية لا يجب على الحايض والمريض ويجب على المسافر الصوم في احد
الشهرين اما شهر الاداء او القضا والخلاف في هذه المسئلة انما يعود الى
العبارة ولا يتحصل فايدة لانا نتفق على جواز التاخير ووجوب القضا بعد زوال
العذر ودليلنا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر تقديره فافطر فعدة من ايام اخر فعلق وجوب القضا بالفطر من الشهر

يدل على ان الوجوب فيه متوجه عليه فيجب عليه القضا بالفطر ويدل
عليه ان ما يأتي به بعد زوال العذر يسمى قضا ولو لم يكن واجبا لما سمي
ما يأتي به بدلا عنه قضا ويدل عليه انه لو لم يكن واجبا عليه لما جاز
ان ينوي بفعله بعد فوات وقته قبل دخول وقت مثله الاترى ان الحايض
لما كانت الصلاة غير واجبة عليها لا تنوي بفعلها بعد فواتها الا بعد دخول
وقت مثلها ولما اجمعنا على انه ينوي من عليه الفعل قبل دخول وقت مثله
دل ذلك على ان الوجوب كان ثابتا عليه وما يأتي به قضاه ويدل
عليه انه يتقدر بما تركه فيجب عليه بقدره ولو لم يكن قضاه لما تقدر به كانواع
الكفارة لا يتقدر بعضها ببعض لما لم يكن بعضها بدلا عن بعض ولما تقدر به
دل على انه بدل عنه كغرامات المتلفات ولانه ينوي قضا رمضان ولو
لم يكن واجبا لما نوى قضاوه واحتج المخالف بانه لو كان واجبا
عليه لما جاز تركه كما في حق غير المعذور ولما جاز تركه دل على عدم وجوبه كالنفل
والجواب ان جواز الترك والتاخير لا يدل على عدم الوجوب كالدين المؤجل
لا يتوجه المطالبة به وهو واجب وقد استوفينا الجواب عن هذا الفصل في
المسئلة المتقدمة قالوا ولان الحايض لا يصح منها الصوم ولا التوصل
الى فعله فلم يكن واجبا عليها كالصلاة لما لم يصح منها فعلها ولا التوصل الى فعلها
لم يكن واجبة الجواب انه يبطل بالمحدث فانه لا يصح منه فعل الصلاة وتجب
عليه ولان الكافر يصح منه فعل الصوم ولا يجب عليه عندهم فدل على انه لا اعتبار بما ذكروه

باب الامر باشيا على وجه التخيير والترتيب

اذا امر الله عز وجل او رسوله صلى الله عليه وسلم بفعل من فعلين او ثلثة او اكثر من ذلك فالواجب
واحد منها غير معين كالامر بالتكفير في كفارة اليمين فانه يتناول احد

من ثلثة اشيا على سبيل التخيير وهي الاطعام والعتق والكسوة فايها فعل
كان هو الواجب وان فعل الجميع سقط الفرض بواحد منها غير معين وقالت
المعتزلة الجميع واجب وان اراد انه يتساوى الجميع بالخطاب على سبيل الوجوب
او في التسمية بالوجوب وايهما كان فهو فاسد وسنتكلم عليه ولا يكون فيه
فايدة وانما هو اختلاف يعود الى العبارة لانا لا اختلاف انه لا يجب عليه
فعل الجميع دليلنا انه لو كان الوجوب متعلقا بالجميع لوجب
ان يتعلق العقاب عند ترك الجميع بالجميع كالصلوات الخمس لما كانت واجبة
اذا تركها عوقب عليها كلها ولما اجمعنا على انه اذا ترك التكفير بجميع
الانواع لم يعاقب الا بترك واحد منها غير معين دل ذلك على ان الوجوب اختص
به دون غيره فان قيل المعنى في الصلوات الخمس ان الجميع واجب
على سبيل الجمع فتعلق العقاب بالجميع بخلاف مسئلتنا فان الوجوب لا يتعلق
بالجميع على سبيل الجمع وانما يتعلق به على سبيل البدل واذا فعل البعض سقط به
الفرض ولم يتعلق العقاب بترك الجميع فالجواب ان هذا هو
الحجة عليهم فان الوجوب لو كان متعلقا بالجميع لوجب عليه الجمع بين الجميع
كالصلوات الخمس لما كان الوجوب متعلقا بجميعها وجب الجمع بينها
فهذا هو معنى ما ذكرنا انه غير العبارة فيه وجواب اخر وهو انه
يجوز ان يكون الفرض يسقط بفعل البعض ويعاقب عند الترك على فعل الجميع اذا كان
الوجوب متعلقا بالجميع الا ترى ان عليه فرض الكفاية فان الفرض فيه
يسقط بفعل البعض واذا ترك الجميع تعلق العقاب بالجميع لكون الوجوب
متوجها على الجميع فلما لم يتعلق العقاب الا بواحد غير معين دل على ان الوجوب
تعلق الا به وحده ويدل عليه ان التخيير مرة يكون بلفظ خاص ومرة بلفظ عام

ثم ثبت وتقرر ان التخيير باللفظ العام لا يقتضي ايجاب الجميع وهو اذا قال
اقتل رجلا من المشركين فانه اي رجل قتله جاز لانه خيره فيه ولا بد اذ لم
على قتل الجميع فكذلك التخيير باللفظ الخاص وجب الا يقتضي ايجاب جميع ما
خير فيه واحتج المخالف بان قال يتساوى الجميع في خطاب
الوجوب فوجب ان يتساوى الجميع في الوجوب لان المقتضي
للوجوب هو الامر وقد تناول كل واحد منها على الانفراد
والجواب انه يبطل بما اذا قال اقتل رجلا من المشركين فان كل رجل
من المشركين يدخل في هذا الامر بالقتل ويتساوى في هذا الخطاب بعضهم على
بعض ومع ذلك لا يتعلق الوجوب بالجميع وجواب اخر انه يجوز
ان يتساوى الجميع في الخطاب ولا يتساوى في الوجوب كما انه يتساوى
الخطاب ولا يتساوى في العقاب على الترك بل يتعلق العقاب بواحد منها
غير معين كذلك الوجوب مثله وبه يفارق الصلوات الخمس فان قالوا
ولان الوجوب لو تعلق بواحد منها بعينه لما بطل لانه لا يعلم ما فيه المصلحة
فيتعمده بالفعل ويؤدي ذلك ترك البيان لعين الواجب وتعليقه على واحد منها
الى ان يخطي المصلحة فيما امر به وذلك غير جائز والجواب انه
يبطل بالتخيير بلفظ العموم فانه اذا قال اقتل رجلا من المشركين تعلق الوجوب
بواحد غير معين منهم ولا يقال انه لو كان الوجوب مختصا بواحد منهم لعين
ذلك وبينه لانه ربما كان المصلحة في قتل رجل منهم فيقتل غيره فيخطي المصلحة
فيما امر به ومع ذلك لم يتعلق الوجوب بالجميع الا انها وجواب
اخر هو انه اذا جاز ان يتعلق العقاب على الترك بواحد من الجميع غير معين جاز
ان يتعلق الوجوب بواحد غير معين وبيانه انه لو كان العقاب متعلقا بواحد منها

لوجب بيانه ليعلم ما يتعلق العقاب به ولا خطر ما يتعلق العقاب به ه
وجواب آخر وهو ان الباب المحب مثل لان اذا كان ترك الباب
يؤدي الى الاخلال الامتثال وفي مسئلتنا الامتثال ممكن لانه فوض ذلك اليه وجعله
الى رايه وايها فعل كان ممتثلا للامر كما بيناه في التخيير بلفظ عام قالوا
ولان فرض الكفاية كالجهاد وصلاة الجنازة يتوجه الوجوب فيه على الجميع
وان كان الفرض فيه يسقط بفعل البعض كذلك في مسئلتنا جاز ان يتوجه الوجوب فيه
على الجميع وان كان الفرض فيه يسقط بفعل البعض والجواب ان
هذا هو الحجة عليهم فان الوجوب هناك لما توجه على الجميع تعلق الماثم عند
الترك بالجميع فانهم لو اتفقوا على ترك ذلك الفرض كانوا اثموا المحرم فكذا
في مسئلتنا ان كان الوجوب متعلقا يجب ان يتعلق الماثم بترك الجميع
ويعاقب على الجميع وجواب آخر وهو انا انما قلنا ان الوجوب يتعلق
بالجميع في ذلك الموضع لانا لو لم نقل كذلك ادى الى ترك المامور به اشتغالا بالفعل
لان كل واحد منهم يعتقد هذا الاعتقاد فيؤدي الى تضييع الفرض فعلقنا
الوجوب على الجميع خلاف مسئلتنا فانه لا يؤدي بايجاب واحد غير معين
الى ترك المامور به لانه يعلم ان واحدا منها لا بد من فعله ولا يجوز تركه غيره
عنه فلا حاجة بنا الى ايجاب الجميع **فصل** واما اذا امر باشيا على جهة
الترتيب فالواجب واحد منها على حسب حاله كالتكفير في الظهار
امر بالعتق عند القدرة عليه وبالصيام عند العجز عنه وبالاطعام عند العجز عن الصيام
فان جمع في فرضه العتق بين هذه الاشيا الثلثة سقط الفرض عنه بالعتق والباقي
تطوع وان جمع في فرضه الاطعام بين الاشيا الثلثة سقط فرضه بواحد منها لا
بعينه لانه مخير بينها فهو بمنزلة المكفر كفارة اليمين اذا فعل الانواع الثلثة

سقط الفرض بواحد منها غير معين كذلك هاهنا وهذا انما يتصور اذا
جمع بين الجميع في حالة واحدة بان يكون قد بقي من الصوم يوم وقد كمل
من الاطعام والعتق وبيان هذا اذا صلى الظهر في بيته ثم سعى الى
الجمعة او صلى منفردا ثم وجد جماعة يصلون فصلى معهم حيث قلنا يسقط
الفرض بالاولى لانه قد فرغ منها فسقط الفرض بها وكانت الثانية نافلة
وفي مسئلتنا فعل الجميع دفعة واحدة فسقط الفرض بواحد غير معين
فوزانه من ذلك ان ياتي بكل واحد منها على الانفراد فيسقط الفرض بالاول منها

باب ايجاب ما لا يتم المامور الا به

اذا امر الله عز وجل او رسوله صلى الله عليه وسلم بعبادة ولم يتم الا بعبادة فانه
ينظر فيه فان كان الامر معلقا على شرط كالامر بالحج علق على الاستطاعة عنه
والامر بالزكاة علق على النصاب لم يكن الامر بالعبادة امرا بتحصيل
الشرط الذي علق عليه من اكتساب المال لتحصيل الاستطاعة
والنصاب يجب عليه الحج والزكاة وانما قلنا ذلك لان
ايجاب الحج والزكاة معلق على شرط فلو قلنا انه عند عدم الشرط يجب
عليه تحصيل الشرط لادى ذلك الى اسقاط كونه شرطا في الوجوب لانه
اذا وجب عليه التسبب اليه كان الفرض متوجها عليه يخرج عن ان يكون
ما فعل شرطا فيه شرطها وان كان الامر بالعبادة مطلقا غير انه لا يتم فعلها
الا بشرط اعتبر في صحتها بدليل اخر كالامر بالصلاة هو مطلق والطهارة
وستر العورة شرط فيها فان الامر بالصلاة امر بها وبما يتوصل به اليها
من الطهارة وستر العورة واستقبال الطهارة وشرى السترة وانما قلنا ذلك لان الامر مطلق في

لحاب الصلاة غير معلق على شرط والطهارة وستر العورة وغيرهما شروط في
الصحة دون الوجوب فاذا ثبت الوجوب عليه بمطلق الامر وجب عليه التوصل
الى اسقاط الفرض عنه بالاتيان بالفعل ولا يمكنه ذلك الا بتحصيل شروط الصحة
فوجب عليه تحصيلها لان الامر يوجب تحصيله ذلك لاداء الى اسقاط المامور به
ويخالف القسم الذي قبله لان الايجاب هناك معلق على شرط دون الصحة
وها هنا الايجاب مطلق والشرط معتبر في الصحة بلفظ اخر وصار هذا بمنزلة
غسل الوجه في الطهارة اذا امر به ولم يمكنه استيفاء جميع الوجه الا بغسل
جزء من الراس وجب عليه غسل ذلك ليتوصل به الى اسقاط الفرض المامور به وكذلك
اذا نسي صلاة من خمس صلوات ولم يعلم عينها وجب عليه فعل الجميع
ليسقط الفرض عن نفسه بيقين وان كان الوجوب انما تعلق منها بواحدة
غير انه لما لم يتوصل الى اداءها الا بفعل ما ليس بواجب كان في الوجوب مثله
كذلك ها هنا **فصل** اذا امر الله عز وجل بصفة في عبادة على سبيل
الوجوب كان الامر بتلك الصفة امرا بالموصوف كالطمانينة في
الركوع والسجود وذلك لا يتم الا بالاتيان بالركوع والسجود فان الامر بها امرا
بموصوفها وصار هذا بمنزلة ما ذكرنا من الصلاة مع الطهارة وستر العورة لما لم
يمكنه فعل الصلاة الا بتقديم الطهارة واستعمال السترة كان الامر بالصلاة امرا
بهما كذلك ها هنا وان ندبنا الى صفة في عبادة لم يدل ذلك على وجوب
الموصوف واصحاب ابي حنيفة يستدلون على وجوب التلبية في الاحرام
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتاني جبريل صلى الله عليه وسلم فقال مر
اصحابك يرفعوا اصواتهم بالتلبية فجعلوا الندب الى الصفة هي رفع الصوت بالتلبية
دليلا على وجوب التلبية وهذا غلط وذلك انه قد يندب الى صفة ما هو واجب

والى صفة ما هو تطوع وليس في ندبه الى الصفة ما يقتضي ايجاب الموصوف
والذي يدل عليه ان رفع الصوت بالتلبية ونفس التلبية انما يعلم من
ضمنه على سبيل التبع له وما يتناوله الامر غير واجب ولان ايجاب ما كان
مستفادا من صفته للتوصل اليه اولى وبه يفارق القسم الذي قبله
لان تناوله الامر هنا كان من الصفة واجب فاقتضى وجوب الموصوف لانه لا
يتوصل الى فعل الصفة الا بفعله وها هنا بخلافه **مسألة**
الامر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى على سبيل التبع للامر فيكون معتبرا به
فان كان الامر على الوجوب اقتضى النهي عن ضده على سبيل التحريم وان كان
على الاستحباب اقتضى النهي عن ضده على سبيل الكراهة والتنزيه **وقال**
المعتزلة لا يقتضي النهي عن ضده وهو قول بعض اصحابنا **دليلنا** انه لا
يتوصل الى فعل المامور به الا بترك ضده فوجب ان يكون الامر به نهيا عن
ضده لانه اذا قال له قم لا يمكنه فعل القيام الا بترك القعود فوجب ان
يكون نهيا عن القعود وصار هذا بمنزلة الامر بالصلاة لما لم يمكنه فعل
المامور به الا بتقديم الطهارة كان الامر بالصلاة امرا بالطهارة واستيفاء
الماء وتحصيل الاسباب التي يتوصل بها الى صحة الصلاة كذلك ها هنا ولان السيد
من العرب اذا قال لعبده قم فقعد حسن توبيخه ولومه على القعود فيقول
لم قعدت ولو لم يكن الامر بالقيام اقتضى النهي عن القعود لما حسن توبيخه
ولومه على القعود **ويدل** عليه ان الامر عندهم من الحكيم يقتضي حسن
المامور به وحسنه يقتضي قبح ضده والقبيح منهي عنه فوجب ان يكون الامر مقتضيا
للنهي عن ضده فان **قيل** هذا يبطل بالنوافل فان الامر بها يقتضي ارادتها
وحسنها ثم لا يقتضي ذلك قبح ضدها وكراهته **فالجواب** ان هذا الذي

الزمناهم على أصلهم ولا يلزمنا الاعتراض عن النقض المتوجه عليه وعلى أصلنا تقتضي استدعاء فعل النوافل على سبيل الاستحباب فلا جرم تكون مقتضيا للنهي عن ضده على سبيل الكراهة واحتج المخالف بأن صيغته غير صيغة النهي فلا يجوز أن تكون صيغة أحدهما مقتضية للآخر

فالجواب إنه إنما يمتنع ذلك لو جعلنا الأمر بالشيء نهيا عن ضده من طريق اللفظ فيكون لاختلاف صيغتهما ما يأبى أن يكون أحدهما مقتضيا للآخر وإنما نقول إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده من طريق المعنى لأنه لا يتوصل إلى فعل المأمور به إلا بترك ضده وهذا كما نقول في الأمر بالصلاة لا بد أن يدخل فيه الأمر بالطهارة من جهة اللفظ ثم جعلنا الأمر بالصلاة أمرا بالطهارة من طريق المعنى لما كان لا يتوصل إلى فعل الصلاة إلا بالطهارة كذلك هاهنا

قالوا ولأن الأمر والنهي يتضادان كما يتضاد العلم والجهل ثم العلم بالشيء لا يقتضي الجهل بضده فكذلك الأمر بالشيء يجب أن لا يقتضي النهي عن ضده

فالجواب أنا إنما قلنا أن العلم بالشيء لا يقتضي الجهل بضده لأن العلم بالشيء لا ينافي العلم بضده فلما لم يتنافيا العلم به لم يقتض العلم بأحدهما الجهل بالآخر بخلاف مسألتنا فإن الأمر بالشيء ينافي فعل ضده فإنه لا يجوز أن يأمر بالقيام والقعود جميعا في حالة واحدة فلما تنافيا كان الأمر بأحدهما نهيا عن الآخر

قالوا ولأن النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضده فكذلك الأمر بالشيء يجب أن لا يكون مقتضيا للنهي عن ضده

والجواب أنا لا نسلم ذلك بل النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده فإن كان له ضد واحد كالنهي عن الصوم يوم النحر فإنه يقتضي الأمر بضده وهو الإفطار وإن كان له أضداد كالزنا فإنه يقتضي الأمر بضد من أضداده وهو أن يشتغل عنه بأكل أو نوم أو شيء غير ذلك من الأعمال فإنه يصير به

منتهيا عن الزنا فلم يفترق الحكم عندنا بين الأمر والنهي في ذلك

فصل

إذا أمر الله تعالى باجتناب شيء ولم يتم اجتنابه إلا باجتناب ما لم يؤمر باجتنابه فهل يجب عليه اجتنابه ذلك ينظر فيه فإن كان عليه في اجتناب ذلك مشقة لم يجب عليه اجتنابه بأن تختلط أخته بنساء بلد لا يمكنه اجتناب نكاح أخته قطعا إلا باجتناب نساء البلد أجمع وفي ذلك مشقة شديدة وكذلك النجاسة إذا اختلطت بالماء الكثير لا يمكنه اجتنابها إلا باجتناب جميع الماء وفي ذلك مشقة عظيمة فيسقط حكم النهي في هذا الموضع وإن لم يكن عليه في اجتناب ذلك مشقة فلا يخلو إما أن يكون ما أمر باجتنابه متميزا عما لم يؤمر باجتنابه أو كان مختلطا به غير متميز عنه فإن كان مختلطا به غير متميز كالجارية المشتركة لا يتميز ملكه فيها عن ملك شريكه ولا يمكنه اجتناب الوطء في ملك شريكه إلا باجتنابه في ملكه وكالنجاسة في الماء القليل فإنه يجب عليه اجتناب الجميع لأنه لا مشقة في اجتناب ذلك والعدول عنه إلى غيره وإن كان أحدهما متميزا عن الآخر فهو على ضربين أحدهما أن يكون مما لا يجوز التحري فيه كالأخت إذا اختلطت بأجنبيات معدودات فإنه يجب عليه اجتناب الجميع لأنه لا مشقة عليه في اجتناب ذلك والتحري لا سبيل له والثاني أن يكون مما يدخله التحري كالأواني إذا اشتبه الطاهر منها بالنجس والثياب يتحرى في ذلك فيستعمل ما يؤديه اجتهاده إلى طهارته وهذه أحكام تقررت بالشرع على هذه الصفة

باب في الأمر هل يدل على إجزاء المأمور به

إذا أمر الله عز وجل بعبادة فلا يخلو إما أن يفعلها على الوجه المأمور به من غير زيادة ولا نقصان أو ينقص منها أو يزيد عليها فإن فعلها على الوجه المأمور به وقع بها الإجزاء وسقط الفرض وقال بعض المعتزلة الإجزاء أمر موقوف على دليل آخر

ومجرد الامر لا يقتضي الاجزا ذكر ذلك عبد الجبار في كتاب العمد ه
دليلنا ان ذمته انما اشتغلت بالامر فاذا فعل المامور به على
الوجه الذي امر وجب ان يرجع الى ما كان عليه من فراغ الساحة وبراءة
الذمة لان الذي اقتضاه الامر قد فعله ولا يبقى عليه هناك ما يتوجه عليه
الامر بفعله ولانه لو نهي عن شي في زمان بعينه فانتهى فيه وقع به الاجزا ولا
يقف الاعتداد به ووقوع الاجزا على دليل اخر كذلك ها هنا ●
واحتج المخالف بانا نرى الانسان يومر في الشرع بعبادات
ولا يقع بها الاجزا منها كالحجة الفاسدة يجب المضي فيها ولا تجزي
واذا قامت البينة يوم الثلثين من شعبان انه من رمضان وجب عليه امساك بقية
النهار ولا يقع به الاجزا واذا لم يجد ما ولا ترابا يومر بالصلاة وتجب عليه اعادتها
فلو كان الامر بالعبادة يقتضي اجزاها لاجزات هذه العبادات في هذه المواضع
كلها فلما لم تجز دل على ان الامر لا يقتضي الاجزا والجواب
انا لا نسلم ان الامر في هذه المواضع لم يقتض الاجزا بل قد اقتضى على حسب ما
امر به وانما امر بالمضي في حجة فاسدة وقد اجزاه ذلك عما امر به وامر بالتشبه
بالصايمين وقد اجزاه ذلك وكذلك في الصلاة وعلى ان الجواب عن امر الحج لا يمنع
كونه مجزيا عما امر به والقضا في تلك المواضع وجب عليه بامر اخر ●
وجواب اخر وهو انا لم نسلم الاجزا بتلك الاوامر عما امر به
في الاصل لانه لم يات بالمامور به على شروطه لانه امر بحجة سليمة من الفساد
وصيام تقدمت عليه النية من الليل وصلاة باحدى الطهارتين فلهذا لم يجز به
خلاف مسئلتنا فانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به بشروطه فوجب ان يسقط
عنه موجب الامر ويعود الى ما كان عليه قبل وروده فصل والاول ان

الامر لا يدل على اكثر من الايجاب وارادة الفعل فاما الاجزا وسقوط
الفرض فلا دليل عليه في اللفظ فوجب ان يقف على دليل منفصل ●
والجواب انه اذا دل على ايجاب الفعل وارادته وقد فعل الفعل
الذي اراده على ما امر به وجب ان لا يبقى عليه تبعة لان الامر لم يقتض اكثر من
ذلك الفعل وقد اتى به فزال المامور عنه وعاد الى ما كان عليه من البراءة فصل
فاما اذا زاد في المامور به بان امر بالركوع والقراءة فاطال الركوع واطال
القراءة وزاد على ما يقع عليه الاسم فان الفرض ذلك ما يقع عليه الاسم والباقي
نفل وقال ابو الحسن الكرخي يكون الجميع واجبا دليلنا ان الامر
بالركوع اقتضى ما يقع عليه الاسم فاذا فعل ذلك فقد اتى بما يقع عليه الاسم
وصار ممتثلا للامر فما زاد على ذلك لا يقتضيه الامر فوجب ان يكون نافلة وصار
هذا كما لو فعل المرة الاولى مع الثانية لما كان الامر لا يقتضي الا مرة والحجة
اذا فعل المامور به مرة ثانية تعلق الوجوب بالاولى وكانت الثانية نافلة
فكذلك ها هنا ولانه اذا فعل ما يقع عليه الاسم حسن ان يخبر عن نفسه
بالامتثال ولو كان الامر يقتضي ما زاد على ما يقع عليه الاسم حتى يكون واجبا
لما حسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال بفعل ما يقع عليه الاسم كما لو فعل ما لا
يقع عليه الاسم لا يحسن ان يخبر عن نفسه بالامتثال بفعله ويدل عليه ان ما
زاد على ما يقع عليه الاسم يجوز تركه الى غير بدل وما جاز تركه الى غير بدل لم
يكن واجبا كالنوافل واحتج المخالف بان تناول
الامر لاواخر الفعل ووسائطه كتناوله لاوايله فوجب ان يستوي الجميع في تعلق
الوجوب به لاستوايه في تعلق الوجوب له والجواب انه
يجوز ان يستوي الجميع في تعلق الخطاب به على معنى صلاحه له ولا يستوي الجميع

في الوجوب الدليل عليه ان المرة الثانية كالمرة الاولى في تناول
الخطاب لها على معنى واحد فيها باسم الوجوب لا يختص بالاولى دون
الثانية والجواب اخر وهو ان حكم الاوايل مخالف للاواخر والدليل
عليه ان الاواخر يجوز تركها ولا ياثم بتركها والاوايل لا يجوز تركها ويأثم
بتركها والجواب اخر وهو ان الاوايل لا يجوز تركها الى غير بدل
بدل على وجوبها والاواخر يجوز تركها الى غير بدل فلم يكن واجبة قالوا
ولانه لو قال لوكيله تصدق بجزء من مالي جاز ان يتصدق بالقليل منه والكثير فدل
على ان الامر تعلق بالجميع والجواب انا لا نسلم ذلك بل لا يجوز ان
يتصدق الا بادنى ما يقع عليه الاسم وان سلمنا فالفرق بينهما ان الامر من
الادميين له عرف يرجع اليه في معرفة مقصوده من كل امر فلو اراد البعض
لعلقه بقدر معلوم وبين ذلك فلما لم يبين ذلك علم انه اراد اطلاق الاذن فيما يتصدق
به فحمل على اطلاقه وصاحب الشرع لم يتبين لنا وليس له عرف فحمل اطلاق
خطابه عليه فاعتبرنا فيه ما يقتضيه **فصل** فاما اذا انقص من المامور
فانه ينظر فيه فان كان قد نقص منه ما هو شرط في صحته كالطهارة والقراءة في
الصلاة لم يسقط عنه الفرض ولم يقع به الاجزاء وان نقص منه ما ليس بشرط وانما
هو مستحب كره ذلك واجزاه وهل يدخل الاجزاء لا عندنا انه لا يدخل في
الامر وقال اصحاب ابي حنيفة يدخل في الامر وذكروا من ذلك الطواف
بغير طهارة انه يصح واستدلوا بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فمنعهم
من الاستدلال بهذه الاية ونقول الطواف بغير طهارة مكروه وقد نهي
عنه وهذا امر والامر لا يرد بالمكروه وكذا ان استدلوا في ازالة النجاسة بغير الماء
بقوله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا فنقول ان ازالة

النجاسة بالخل مكروه لما فيه من اضاعة المال ومخالفة الاجماع والامر
لا يرد بالمكروه وغير ذلك في الفقه كثير وما يدفعه ان نمنعهم من الاستدلال
بالامر في مثل هذه المواضع والدليل انه نهي عنه فلا يدخل في الامر
كالمحرم ولان الامر يقتضي استدعاء الفعل واستدعاء الترك لانهما
يتنافيان وايضا فان الامر يقتضي الايجاب بوضعه او الاستحباب
والمكروه لا مستحب ولا واجب فلا يجوز ان يكون الامر مقتضيا له ●
واحتجوا بان الطواف بالبيت هو الجولان حوله وذلك
يحصل من غير طهارة فقد تناوله الامر فوجب ان يكون ممتثلا والجواب
انه وان كان مقتضاه ما ذكروا الا انا اجمعنا على ان المراد به طواف بطهارة وما اجمع على
تقديره في الخطاب بمنزلة المنطوق به فيه فلا يجوز ان يكون داخلا في الامر معه فقد خلا الشرط

باب من يدخل في الامر ومن لا يدخل فيه

اذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الامة بامر لم يدخل صلى الله عليه وسلم في الامر وقال بعض
المعتزلة يدخل فيه والدليل ان الخطاب لا يصلح له فلم يجز ان يدخل فيه
لان قوله صل او صلوا خطاب يصلح لغيره تقديره صل انت وصلوا انتم وهو صلى الله
عليه وسلم غيرهم فلا يجوز ان يكون صلى الله عليه وسلم داخلا في خطابهم كما لو قال صل
يا زيد لم يدخل فيه عمرو ولانه استدعاء الفعل فلم يدخل فيه المستدعي كالسؤال
والطلب ولان خطاب زيد لا يصلح لعمرو ولان زيدا غير عمرو فكذلك الرسول
صلى الله عليه وسلم غير امته فلا يدخل في خطابه لامته ولان الامر يراعى فيه الرتبة
وهو ان يكون من الاعلى للادنى والانسان لا يكون دون نفسه فلا يكون صلى الله عليه وسلم
امرا لنفسه وايضا فانه لا يجوز ان يخص نفسه بالامر بهذا اللفظ وكذلك لا يجوز ان يدخل
في عموم اللفظ العام منه في حق غيره وايضا فان السيد اذا امر العبد استغنى

ما لا يدخل في الامر حتى يقال انه يجب ان يقيم والشرب وانما تعلق الامر من
الجهة كذلك هاهنا واحتج المخالف بان الامر بالشي يتضمن
الاخبار عن وجوبه فوجب ان يدخل فيه صلى الله عليه وسلم كما لو اخبر عن وجوبه
بلفظ صريح منه فقال هذا واجب او فرض فانه يدخل صلى الله عليه وسلم من امته
فيه كذلك في الامر المتضمن له وجب ان يكون بمنزلته والجواب انا
لا نسلم انه يتضمن الاخبار عن وجوبه على المخاطب بخاصة لان الخطاب
متوجه عليه ولا يدخل فيه صلى الله عليه وسلم لان الوجوب تابع للخطاب
وجواب اخر للامام قال لا نسلم ان الخبر على الوجوب يدخل فيه
ولا امته فانا لا نقول انه يدخل فيه صلى الله عليه وسلم ولا امته على التعيين بل يجب
التوقف فيه حتى يقوم الدليل على بيان المراد فيه لاحتمال اللفظ على ما بينا انه على صفة
واحدة وعلى هذه الطريقة منعهم من الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وسلم الوتر
حق واجب على ما بينا وان سلمنا فالمعنى في الخبر انه لا يراعى فيه
الرتبة فلهذا جاز ان يدخل فيه والامر بخلافه والمعنى فيه انه يجوز ان يخص نفسه
بالاخبار عن الوجوب كما قال صلى الله عليه وسلم فرض كتب على قد يكتب عليكم
ونحو ذلك فلهذا دخل فيه بخلاف مسئلتنا فانه لا يجوز ان يخص نفسه بالامر
ولم يدخل في الامر لغيره والمعنى فيه ان خطاب الخبر يصلح فدخل فيه
خطاب الامر لا يصلح له فلم يدخل فيه ولان الخبر مطلق فجاز ان يدخل فيه
والامر مقيد بغيره فلم يدخل فيه **فصل** اذا امر الله عز وجل بفعل
عبادة او نهى عن ارتكاب معصية لم يتوجه التكليف بالفعل والاجتناب على
الساهي والناسي لانه لو توجه عليه التكليف في حال النسيان والسهو لوجب عليه
ان يقصد الى فعل العبادة ولاجتناب المعصية وهو مصور كونه ناسيا وساهيا

ليصير ممتثلا للامر منتهيا لمقتضى النهي والصورة لكونه ساهيا ينفي كونه
ساهيا فلا يكون التكليف متوجها عليه في حال السهو والنسيان وما
يثبت في حقه من الاحكام من وجوب ضمان في اتلاف او قضا عبادة
فليس التكليف توجه عليه في حال نسيانه وسهوه وانما ذلك لدليل دل
عليه اوجب توجه الخطاب عليه بعد زوال النسيان والسهو وايضا
فانه لو جاز توجه التكليف على الناسي لجاز ان يقال انه يتوجه على النائم
في حال النوم ولما لم يجز ذلك في حق النائم لانه يحتاج ان يقصد الى الفعل والترك
في حال النوم مع علمه بكونه نائما والصورة لكونه نائما ينفي كونه نائما كذلك
في الناسي مثله وايضا فانه لو جاز تكليف الناسي والساهي لجاز
تكليف البهيمة والطفل في المهد لانهما في عدم القدرة على القصد الى الفعل
وتركه يستويان **فصل** الصبي والمجنون لا يدخلان في التكليف لان
الشرع ورد برفع التكليف عنهما ولان المجنون زايل العقل والتكليف
مع زوال العقل محال فصار كالنائم والطفل في المهد ايضا فالمجنون لا يجوز
تكليفه واذا صار عاقلا ولم يبلغ فقد ورد الشرع برفع التكليف عنه
وما يثبت في حقه من الحقوق كالزكاة وغرامات المتلفات فان
الخطاب بها لا يتوجه عليه وانما يتوجه على الولي فلا يودي الى اثبات
التكليف عليه في حال الصغر واما السكران فلا يدخل في الخطاب لانه زايل العقل
كالمجنون والنائم واما ما يثبت في حقه من الاحكام من قضاء العبادات
ولصحة التصرفات فلادلة دلت على ثبوتها في حقه بعد الافاقة وتوجه
عليه المطالبة بموجبها لا في تلك الحالة واما في حال السكر فلا خطاب عليه
وقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى خطاب لمن شرب ولم يبلغ حد السكر

فصل المكره يدخل في الخطاب على سبيل التكليف وقالت المعتزلة لا
يدخل في خطاب التكليف حال الإكراه وهذا غلط لأنه عاقل بالغ فدخل
في خطاب التكليف كالمختار ولأن المسلمين أجمعوا على أن المكره على القتل مأمور
باجتناب القتل ودفع المكره عن نفسه ومتى قتل المكره على قتله أثم وعصى
ولو لم يكن التكليف ثابتا في حقه لما كان يؤمر بالكف عن القتل ولا كان يأثم

مسألة العبيد يدخلون في الخطاب المطلق بالشرعيات
ومن أصحابنا من قال لا يدخلون فيه إلا بدليل دليلنا أن صلاح
الخطاب للعبيد كصلاحه للأحرار كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ويا أيها
الناس والعبيد من جملة الناس ومن جملة المؤمنين فوجب أن يدخلوا في
الخطاب لصلاحه لهم وأيضا فإن إفراد العبيد بهذا الخطاب
يصح فدخلوا في اللفظ المطلق كالأحرار واحتج المخالف بأنا
نرى في الشرع أوامر كثيرة لا يدخل فيها العبيد كالجمعة والجهاد والزكاة
ولو كان الخطاب يقتضي دخول العبيد فيه لدخلوا في هذه المواضع
والجواب أنهم إنما لم يدخلوا في ذلك الخطاب لدليل دل عليه من جهة
الشرع وليس كلامنا فيمن يقوم الدليل على إخراجه من الخطاب فلا يدخل
لقيام الدليل عليه وإنما كلامنا في الأمر المطلق هل يدخلون فيه أم لا وليس
فيما ذكروه دليل وجواب آخر وهو أنهم إن لم يدخلوا في تلك
الأحكام التي ذكروها فقد دخلوا في كثير من الأحكام منها الصلوات
الخمس وصوم شهر رمضان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب المعاصي
وما دخلوا فيه من الخطاب أكثر مما لم يدخلوا فيه فالتعلق بذكر الأشياء التي
دخلوا فيها في الخطاب أولى من الأشياء التي ذكروه قالوا

ولأن منافع العبد مستحقة لمولاه وفي دخوله في خطاب التكليف تعطيل
لمنافعه على سيده فلم يجز ذلك والجواب أن أوقات العبادة
تقع مستثناة من حق السيد ولا يملك السيد منعه من التعبد فيه لأن السيد
إنما كان أحق باستخدام هذا العبد ومنفعته لأن الله تعالى جعل له ذلك وإذا كان
هو الذي علق استحقاقه على المنافع لم يقتض ذلك المنع من فعل العبادات
وصار كالأجير على العمل لا يستحق عليه العمل في أوقات الصلوات بل تقع
مستثناة كذلك ها هنا وجواب آخر أن هذا يبطل إذا خصه بالخطاب
فإن منافعه مستحقة على ما ذكروه ثم يدخل في هذا الأمر فكذلك في الأمر المطلق مثله

مسألة النساء لا يدخلن في خطاب الرجال وقال أبو بكر بن داود يدخلن
في جمع الذكور وهو قول أصحاب أبي حنيفة وقول بعض أصحابنا دليلنا
ما روي عن أم سلمة أن النساء قلن ما بال النساء لا يذكرن في القرآن وفي بعضها ما نرى
يذكر إلا الرجال فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل قوله تعالى إن المسلمين
والمسلمات الآية فلو كان جمع الرجال يدخل فيه النساء لما سألن أنهن لا يذكرن
في القرآن ولما كان يقرهن على ذلك ولكان لا يخفى عليهن ذلك لأنهن من أهل اللسان
ويدل عليه ما روي عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ويل للذين يمسون فروجهم
ثم يصلون ولا يتوضؤون فقالت رضي الله عنها هذا للرجال أرأيت النساء فقال
صلى الله عليه وسلم إذا مست إحداكن فرجها فلتتوضأ فلو كان النساء يدخلن في خطاب
الرجال لما سألت عائشة رضي الله عنها عن ذلك لأنها من فصحاء اللسان قالوا
يحتمل أن يكون أرادت أن النساء لا يذكرن بخطاب مفرد كما يذكر الرجال ولم ترد
أنهن لا يذكرن بحال والجواب أن الظاهر يقتضي أنهن لم يذكرن بحال
لأنهن قلن ما بال النساء لا يذكرن في القرآن فيجب حمله على أنهن أردن أنهن لم يذكرن

خطاب مفرد خاص فقد ترك الظاهر ولا يجوز ذلك الا بدليل او جواب
نحوه وهو انه لا يجوز ان يكون قد ارادت ذلك لانهن لا يفيد شوا لهن شيا فان الرجال
انما يذكرون الخطاب مفرد لان هذا الخطاب مشترك على قوله بين الرجال
والنساء او الرجال والنساء على صفة واحدة ولهذا بدت في ذكر النساء وجواب
اخر ان هذا لا يتوجه على خبر عايشة رضي الله عنها لانها قصدت تعرف الحكم وتعرف
الحكم من الشرع لا يقف على لفظ خاص بل يجوز ان يعرف تارة من لفظ خاص وتارة
من لفظ عام ولو كان جمع الرجال يدخل فيه النسا لعقلت عايشة من خطابه
صلى الله عليه وسلم في مس الذكر وجوب الوضوء على الفريقين بحكم العموم ولم يكن بها حاجة
الى سوال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فلما سالت عن ذلك علم انها انما سالت
لان حكم الرجال لا يدخل فيه النساء ويستدل عليه من جهة المعنى نقول صيغة
موضوعة في اللغة للرجال فلم يدخل في اطلاقها النسا اصله صيغة الواحد كالمسلم
والمومن فهذا صحيح وذلك انه قد وضع في اللغة لجمع الرجال صيغة موضوعة ولجمع
النسا صيغة موضوعة فقيل مسلمون ومسلمات كما وضع للواحد من الرجال
صيغة وللواحدة من النسا صيغة فقيل مسلم ومسلمة ثم المراة لا تدخل في الصيغة
الواحد من الرجال فكذلك وجب ان لا تدخل في الصيغة الموضوعة للجميع ولما كان
الرجال لا يدخلون في جمع النسا وجب ان لا يدخلن في مطلق جمع الرجال
فان قيل المعنى في جمع النسا انه لا يجوز ان يراد به الرجال والنسا على
سبيل التغليب فلهذا لم يدخل الرجال في اطلاقه بخلاف جمع النسا فانه يجوز ان يراد به
الرجال والنسا على سبيل التغليب فدخلوا في اطلاقه والجواب انه يجوز ان لا
يدخل الرجال في جمع النسا ويدخل النسا في جمع الرجال عند الارادة وعند الاطلاق
يستويان فلا يدخل احدهما في الاخر حقيقة الا ترى ان الحمار مستعمل في الرجل البليد والرجال

يستعمل في الحمار ثم يستويان في ان كل واحد منهما حقيقة فيما وضع له في الاصل
كذلك في مسالتنا مثله واحتج المخالف بان النسا يدخلن في عامة
اوامر الشرع من الصلاه والصوم والزكاه وغير ذلك من الاوامر فدل على ان اللفظ حقيقة
في الجميع والجواب انه ان كان في الاوامر ما دخلن فيه ففيها
ما لم يدخلن فيه وهو الامر بالجهاد والجمعة فان تعلقوا بما دخلن فيه من الاوامر
تعلقنا بما لم يدخلن فيه فتساوينا وجواب اخر وهو انه في تلك
المواضع لم يدخلن في الامر لمقتضى اللفظ وانما دخلن فيه بدليل دل عليه من اجماع
او غيره وخلافنا في مقتضى اللفظ دون ما قام عليه الدليل فان قالوا لانه
لو لم يدخل النسا في جمع الرجال لما جاز ارادتهما به وتغليب لفظ الرجال على لفظ
النسا فلما غلب لفظ الذكور على الاناث واريد جميعا بلفظ الذكور
علم ان جمع الذكور يدخل الاناث في اطلاقه والجواب انه انما
يحمل اللفظ عليهما ويغلب احدهما على الاخر اذا علم من قصد المتكلم انه اراد بخطابه
الرجال والنسا فيحمل حينيذ بالتغليب فاما اذا لم يعلم ذلك من قصده فانه لا يجوز
حمل اللفظ عليهما والقول بالتغليب بل يجب حمله على ما يقتضيه الوضع له وهذا
كما نقول في الحمار يجوز ان يحمل على الرجل البليد اذا علم من قصد المتكلم انه اراد
ذلك واستعمله فيه ولا يدل ذلك على ان اطلاق الحمار ينصرف الى الرجل لاجل
استعماله فيه بالاراده فكذلك في مسالتنا مثله فان قيل فلم غلب
لفظ الذكور على الاناث ولم يغلب لفظ الاناث على الذكور عند الجمع بينهما
قيل هذا سوال لا معنى له ولا يلزم الكلام عليه وجواب اخر وهو
انه يجوز ان يغلب لفظ الذكور على الاناث اذا علم من قصد المتكلم الجمع بينهما ولا
يغلب لفظ الاناث على الذكور ولا يدل ذلك على دخول احدهما في حقيقة لفظ

الاخر الدليل عليه ان لفظ الحمار تستعمل في الرجل البليد ولفظ
الرجل لا تستعمل في الحمار ثم اللفظ في كل واحد منهما حقيقة فيما وضع له ولا يدخل
احدهما في حقيقة لفظ الاخر وان اتفقا في استعارة لفظ احدهما في الاخر فكذلك
في مسئلتنا مثله مسئلة اذا امر الله عز وجل او رسوله صلى الله عليه وسلم
بعبادة بخطاب مطلق ولفظ جامع اختلف اصحابنا في دخول الكفار
فيه فقال بعضهم يدخلون فيه وقالت طائفة منهم لا يدخلون فيه وهو اختيار الشيخ
ابي حامد ومنهم من قال يدخلون في خطاب المنهي عنه دون خطاب الامر ومعنى
توجه الخطاب عليهم تعلق الوعيد بالترك واستحقاق العقاب عليه في الاخرة وليس
المراد بذلك انهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر ولا بقضائها بعد الاسلام ودليلنا
على انهم يدخلون في الخطاب قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين فاخبر الله
عز وجل عنهم انه انما عاقبهم يوم القيامة وسئلوا عما عاقبهم لاجله فاعترفوا
بانهم عوقبوا على ترك اقامة الصلاة واطعام الطعام ولم ينقل عن الله عز وجل انه انكر على
تكذيبهم في قولهم فدل على ان الخطاب متوجه عليهم بالعبادات وانهم يعاقبون
تركها في الاخرة فان قيل قوله لم نك من المصلين معناه لم نك معتقدي
الصلاة واطعام الطعام لتركهم الملة والدخول في الاسلام وعندنا يستحقون العقاب
على ترك ذلك فالجواب ان الظاهر يقتضي تعلق العقاب بترك نفس
الصلاة دون اعتقادها لان حقيقة الصلاة تنصرف الى الفعل فمن حملها على الاعتقاد
فقد عدل باللفظ عن الحقيقة الى المجاز ولا يجوز ذلك الا بدليل وجواب اخر
وهو انا قد استفدنا العقاب على الاعتقاد وترك التوحيد بقوله تعالى وكنا
نكذب بيوم الدين فان حمل ذلك افادنا انهم كانوا لا يعتقدون الصلاة والزكاة فوجب

حمل الصلاة والاطعام على مقتضاه لئلا يؤدي الى حمله على التكرار والاعادة
فان قيل انما علق العقاب على ترك الجميع وعندنا يستحق
من ترك جميع ذلك العقاب وليس في ذلك دليل على تعلق الخطاب بالجميع
والجواب انه لو لم يكن العقاب مستحقا بترك الصلاة والاطعام
على الانفراد لما جاز ان يستحق عليه العقاب عند ضمه الى ما يتعلق به العقاب
الا ترى ان النوافل لما كانت لا يستحق العقاب بتركها على الانفراد لا
يجوز ضمها الى الفرائض وتعليق استحقاق العقاب على ترك الجميع فيقال من
ترك الفرائض والنوافل وسائر المسنونات واماطة الاذى عن الطريق فقد
استحق العقاب لما كانت المسنونات على الانفراد لا يستحق العقاب
على تركها عرفنا ان في مسئلتنا مثله فلما علق العقاب على هذه الاسباب
علمنا ان كل واحد منها يستحق العقاب به على الانفراد وجواب اخر
ان قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين يتعلق العقاب بمجرده من غير انضمام غيره
اليه فكذلك ترك الصلاة والاطعام وجب ان يتعلق العقاب بمجرده من غير
اعتبار شيء يتصل به ومن طريق المعنى نقول صلح الخطاب للكفار
في اللغة كصلاحه للمسلمين فوجب ان يدخلوا فيه كما دخل فيه المسلمون
لانه اذا قال يا ايها الناس فالكفار ايضا من جملة الناس وكانوا داخلين فيه
لان الدخول في الخطاب انما يكون بصلاح اللفظ للمخاطب في اللغة فاذا
صلح له وكان مطلقا وجب ان يكون داخلا فيه ولان من خوطب بالايمان
خوطب بالشرعيات كالمسلم ولا يلزم عليه الحائض لانه لا تخاطب بالصلاة
وهي مخاطبة بالايمان لانا نقول بالشرعيات والحائض مخاطبة بالشرعيات
من حج وزكاة وغير ذلك ولانه امر مطلق فيدخل فيه الكافر كالامر بالايمان

ويدل عليه انه لو لم يوجد في الكفار الكثير ثبت شرط العبادة وفقد
شرط العبادة مع القدرة عليه لا يمنع توجه الخطاب بها الدليل عليه المحدث
فانه فقد فيه شرط الصلاة ولم يمنع ذلك وجوب الصلاة عليه لما كان قادرا على
تحصيل الشرط كذا هاهنا مثله واحتج الامام من هذا الفصل
عبارة على سبيل الحصر هي تجمع المعنى وادا على المقصود فقال المامور
بالشرط مامور بالفعل فوجب ان يكون مخاطبا بالشرط في الحال كالمحدث
وهذا صحيح فان الكافر مامور بشرط العبادة وهو الايمان ومامور بفعلها بعد
تحصيله كما ان المحدث مامور بالشرط وهو الطهارة ومامور بفعل الصلاة
بعد حصول الشرط لا جرم كان مامورا بهما في الحال كذلك في مسئلتنا اذا
كان مامورا بالشرط ومامورا بالفعل بعد حصول الشرط وجب ان يكون
مامورا بهما لانه لا مانع من الامر بهما في هذه الحال فان قيل المعنى
في المحدث انه لا ينافي فعل الصلاة ولهذا تصح صلاة المتيمم وهو محدث
والكفر ينافي الصلاة بكل حال والجواب ان الحدث ينافي
فعل الصلاة مع القدرة على الماء ولا يمنع توجه الخطاب عليه في هذه الحالة
كما ان الامر امر بالفعل ويدل على من سلم دخوله في خطاب النهي يقول
لاحد نوعي خطاب التكليف فدخل الكافر في اطلاقه كالنهي واستدلالا
من هذا هو ان خطاب التكليف ينقسم الى امر ونهي فالنهي امر بالترك كما ان
الامر امر بالفعل ثم الكافر يدخل في خطاب النهي فكذلك يجب ان
يدخل في خطاب الامر فان قيل المعنى في النهي ان الكافر يصح
منه موجبه وهو الترك فجاز ان يكون داخلا فيه بخلاف الامر فانه لا يصح
منه موجبه وهو الفعل فلم يكن داخلا فيه والجواب انه يبطل

بالمحدث فانه لا يصح منه فعل الصلاة مع قيام الحدث والامر بالفعل
متوجه عليه وجواب اخر انه وان كان لا يصح منه الفعل الا
انه قادر على تحصيل الشرط والذي يصحح الفعل فجاز ان يكون داخلا فيه
بالفعل كما ذكرنا في المحدث فان قيل المعنى في النهي انه
تثبت احكامه في حق الكافر وهو الحد في الزنا والقطع في السرقة وغير
ذلك فلهذا كان داخلا فيه كالمسلم بخلاف الامر فان الكافر لا يعاقب
على ترك المامور به كالصلاة والصوم كما يعاقب المسلم فدل على انه
غير داخل فيه والجواب ان سقوط العقاب عنه في القول
لا يدل على انه غير داخل في الخطاب بالفعل الدليل عليه الذمي يسقط
عنه العقاب بالقتل على ترك الايمان ويقره على الكفر ببذل الجزية
ولا يدل ذلك على انه غير مخاطب بالايمان وكذلك شرب الخمر في حق
الذمي فانه لا يوجب الحد عليه ولا يدل على انه غير منهي عنه كذلك في
مسئلتنا مثله واحتج المخالف بانه غير مامور بالفعل
في الحال ولا يجب عليه القضاء في الثاني فلم يكن مامورا به كالصلاة في
حق الحائض لما لم تؤمر بفعلها في الحال ولا بقضائها بعد زوال الحيض لم
يكن واجبا عليها كذلك في مسئلتنا مثله والجواب انه انما لم
يؤمر بالفعل لعدم الشرط وعدم الامر بالفعل لعدم الشرط لا يمنع توجه
الوجوب عليه مع قدرته على تحصيل الشرط الدليل عليه المحدث
لا يؤمر بالفعل مع الحدث ولا يدل ذلك على انه غير مخاطب بالصلاة كذلك
هاهنا واما القضاء فانه موقوف على امر ثان لا يجب بالامر الاول ولم يرد الامر
في حق الكافر بوجوب القضاء بل ورد باسقاطه عنه قال الله تعالى قل للذين

كفروا أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ورد في حق المسلم بوجوب القضاء فلهذا
افترقا وسقوط القضاء لا يدل على عدم الوجوب الدليل عليه الجمعة لا
يجب قضاؤها بعد فوات الوقت ولا يدل ذلك على إسقاطها وإيجابه لذلك هاهنا
وكالحائض لأنها غير قادرة على إزالة المانع وتحصيل الشرط فلهذا لم يتوجه
الخطاب عليها بالفعل وفي مسئلتنا بخلافه فإن قالوا ولأن التكليف لا يجوز
أن يرد إلا بما يكون فيه للمكلف نفع ومصلحة وخطاب الكافر بالعبادات
في حال الكفر خطاب لا منفعة له فيه ولا مصلحة فلا وجه له والجواب
أنا لا نأمره بذلك إلا على وجه له فيه منفعة وحظ وهو أن يقدم الإيمان على العبادة
كما نخاطب المحدث في حال الحدث ولا يقال إنه لا منفعة له في ذلك
بل قيل هو مأمور به على وجه له فيه منفعة وهو أن يقدم الطهارة كذلك هاهنا
فإن قالوا ولأنه لو كان الخطاب متوجها عليه لاستحق العقاب على
الترك بالضرب أو القتل كما في حق المسلم ولما لم يعاقب على ذلك في الدنيا
دل على أن العقاب في الآخرة لا يتوجه في ذلك والجواب أنه
يبطل بالذمي فإنه لا يعاقب على ترك الإيمان في الدنيا ويعاقب في الآخرة ويبطل
بشرب الخمر في حق الذمي وجواب آخر أنه إذا لم يعاقب على ترك
ذلك في الدنيا لأنه مجتهد في وجوبه عليه وكان معاقبا عليه

فصل

إذا خاطب الله عز وجل الأمة بخطاب مطلق دخل في الخطاب عامة ذلك فيه
الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله يا أيها الذين آمنوا لأنه صلى الله عليه وسلم
سيد الناس وسيد المؤمنين فأما إذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم بخطاب
خاص في حكم فإنه يكون مقصورا عليه ومختصا به لا يدخل فيه غيره بإطلاقه
وإنما يدخل فيه بدليل يدل عليه كقوله يا أيها المزمل ويا أيها المدثر ويا أيها النبي وغير ذلك

ومن الناس من قال يدخل فيه الأمة وهذا غير صحيح لأن الخطاب لا يصلح لهم
وإنما يصلح له صلى الله عليه وسلم ودخول المخاطب في الخطاب إنما هو بحكم
صلاحيته فمن لم يصلح لدخوله في خطاب لا يصلح له مقتضاه وصار كخطاب
المسلمين الخاص لا يدخل فيه الكفار ومثال ذلك أن استدل الحنفي في
إيجاب الأضحية بقوله تعالى فصل لربك وانحر فنقول له هذا خطاب
للنبي صلى الله عليه وسلم فلا يدخل فيه الأمة وكذلك إذا ورد الخطاب من الله
عز وجل لمن في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأمة فإنه يكون مقصورا
عليهم لا يدخل فيه من يوجد بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ويلحق بعد ورود الخطاب
كقوله يا أيها الذين آمنوا إنما كان كذلك لأن هذا خطاب مواجهة لمن كان
مؤمنا والموصوف بالإيمان لا تصح مواجهته بالخطاب إلا بعد وجود
الموصوف فأما من لم يكن موجودا في ذلك الوقت فلا يصح وصفه بالإيمان
لم يكن داخلا في الإيمان وكذلك إذا خاطب النبي صلى الله عليه وسلم رجلا
بفعل شيء أو قضى فيه بقضاء فإنه يكون مختصا به لا يدخل فيه غيره من
الصحابة كقوله للمجامع في رمضان أعتق رقبة وكما روي أن ماعزا زنى فرجمه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما لم يدخل فيه لأن قضاءه خاص في ماعز بالرجم
وغير ماعز ليس بماعز وإن كان نطقه في المجامع خاص فيه وغير المجامع
ليس بالمجامع وإنما يدخل غيره فيه بأحد الطريقين إما بقوله صلى الله عليه وسلم
حكمي في الواحد حكمي في الجماعة فيعلم بهذا النطق أن قضاءه صلى الله عليه وسلم
في آحاد الأمة قضاء في حق الأمة لا بنفس القضاء وإما بالعلة والمعنى الذي
تعلق الحكم به في القضية لأنه ذكر الصفة والسبب في الحكم تعليلا فنوجب الرجم
على غير ماعز بالزنا قياسا على ماعز لعلته ونوجب الكفارة في الجماع في

رمضان على غير ذلك الاعرابي بالقياس عليه معناه فاما اذا ورد الخطاب
مطلقا بالخطاب عبادة فانه يدخل فيه كل من صلح الخطاب له وذلك
العقلاء على كل من تناوله الامر ولا يسقط عن احد بفعل غيره الا ان يقوم الدليل على
ان ذلك المامور به فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم وصلاة الجنازة وغير ذلك وليسقط
الفرض عن الجميع بفعل من يقوم بالكفاية بفعله مع توجه الفرض على الجميع ٥

باب الفرق في بيان الواجب والفرض والسنة والندب

حقيقة الوجوب في اللغة هو السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب
الحائط اذا سقط ولهذا قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها وفي الشرع هو اسم لهذا
المعنى ولكن مع زيادة تعتبر فيه وهو ان يقال الواجب ما تعلق العقاب بتركه فحقيقة
ما وضع له اللفظ في اللغة موجود فيه لان معناه انه لزمه لزوما لا انفكاك عنه ولا تخلص
عنه الا بالاداء والواجب والفرض والمكتوب واللازم والحتم معناه واحد
وهو ما ذكرنا وقال اصحاب ابي حنيفة الواجب ما ثبت بدليل مجتهد فيه كالوتر
والاضحية والفرض ما ثبت بدليل مقطوع به كالصلوات الخمس وغيرها ٥
دليلنا هو ان طريق التفرقة بين الاسامي في مسمياتها اللغة او الشرع
او العرف او العادة والقياس على قول بعض اصحابنا وقد طلبنا في اللغة ما يدل
على التفرقة بين الواجب والفرض بما ذكروه فلم نجد اثبات ذلك لمقتضى اللغة
بحال ولا نعلم في الشرع نطقا عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة وذكر التفرقة
بينهما بما ذكروه والعرف والعادة لا دليل فيهما على ذلك فلا وجه لاثبات ذلك
من غير طريق هذه الجهات ويدل عليه ايضا ان الفرض لو كان ما ثبت بدليل مقطوع
به لوجب ان تسمى النوافل فرائض لانها ثبتت بطريق مقطوع به ولما لم يجز تسمية
النوافل فرضا لثبوتها بطريق مقطوع به دل على انه لا اعتبار بذلك ويدل عليه

معنى

ان الواجب اقل احتمالا من الفرض فان الواجب لا يستعمل الا في لفظ واحد وهو
السقوط واللزوم والفرض يحتمل معاني ويستعمل في البيان قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي بيناها ويستعمل في الانزال قال الله تعالى ان الذي فرض عليك القران
لرادك الى معاد اي انزل عليك القران ويستعمل في التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم
ومنه سميت الفرائض لما فيها من تقدير الانصباء ويقال فرضت القوس اذا حززت
موضع الوتر فيها ويستعمل في الوجوب قال الله تعالى فمن فرض فيهن الحج اي اوجب
والواجب لا يحتمل الا السقوط عليه على وجه لا يخلص له عنه فكان استعماله فيما
ثبت بدليل مقطوع به اولى من استعمال الفرض واقل الاحوال ان يكونا سواء في
الاستعمال فاما ان يختص احدهما باحد الحكمين والاخر بالاخر فلا معنى له فثبت
بهذا انه لا اعتبار بما ذكروه وانما المعول في الجميع على الحد الذي حددناه ولانه
يعاقب على تركه فكان فرضا كما ثبت بدليل مقطوع به وليس لهم في التفرقة بينهما حجة
تذكر الا انه شيء اصطلحوا عليه وعبارة وضعوها فيما بينهم اعرض لهم لا يستند الى اصل
في الشرع ولا في اللغة

فصل

فاما السنة فحقيقتها في اللغة هو الطريقة
ولهذا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل
بها الى يوم القيامة واراد به من طرق طريقة حسنة وفي حديث عن علي رضوان الله عليه
في شارب الخمر وكل سنة يريد طريقة واما في الشرع فما رسم ليحتذى به على سبيل
الاستحباب والسنة والمستحب والندب والنفل والتطوع معناه واحد
ومن اصحابنا من قال السنة ما ترتب في وقت كالنوافل الراتبة في اوقاتها والتطوع ما وراء
ذلك وهذا غير صحيح لانه اذا كان حقيقة السنة هو ما رسم ليحتذى به على سبيل
الاستحباب فالتطوع والمندوب اليه والمستحب واحد في المعنى لان الجميع رسم بالشرع
ليحتذى على سبيل الاستحباب راتبا كان في وقت او في غير راتب واذا كان الشرع قد

من الجميع اما بلفظ عام او بلفظ خاص كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله افعلوا الخير فوجب التسوية بين الجميع
في اطلاق الاسم **فصل** واذا قال الصحابي امر رسول الله عليه وسلم بكذا
او نهى عن كذا وجب المصير اليه والعمل به ولم يكلف نقل لفظ رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الامر والنهي خلافا لبعض العلماء **ودليلنا** ان الراوي
لا يخلو اما ان يقولوا فيه انه ثقة او ليس بثقة ولا يجوز ان يقال انه ليس بثقة لان كلامنا في
راو مقبول الحديث موثوق به فيه فاذا كان ثقة وجب تصديقه فيما يرويه ولا يجوز
ان يقولوا انه لا يعرف الامر والنهي او يعرفهما ولا يجوز ان يقال انه لا يعرف الامر والنهي
واللغة لغته واللسان لسانه ولا يخفى ذلك من لا اصل له في العربية واللسان
وانما معرفته مشكلة قلت هذا انه لا جهالة عارف بالامر والنهي فوجب قبول
قوله فيه والعمل به ولا يحتاج فيه الى نقل لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وما كان له
صلى الله عليه وسلم قال امرتكم بكذا او نهيتكم عن كذا كما لو روى لنا ان النبي صلى الله
عليه وسلم اكل التمر لا نحتاج في معرفة ذلك الى ان ينقل لنا صفة ما اكله وانه كان
يكون ما اكل تمرا ابصرناه في قوله وحملنا اللفظ فيه على ما يقتضيه كذلك هاهنا
ولانه لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سهى فسجد كان بمنزلة ما لو قال سهوت فسجدت وزنى
ماعز فرجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم معناه رجمه لانه زنا **واحتج** المخالف
بان الناس قد اختلفوا في الامر فمنهم من قال انه يقتضي الوجوب ومنهم من قال يقتضي
الاستحباب ومنهم من يقول ان المندوب اليه مامور به ومنهم من يقول ليس بمامور به
فوجب ان ينقل الينا لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم لننظر في مقتضاه فربما كان يسمع
رسول الله صلى الله عليه وسلم ندب الى شيء فاعتقده امرا فروى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بكذا **والجواب** ان هذا اختلاف مولد حدث بعد عصر الصحابة رضي الله

عنهم وما كانت الصحابة تعرف في الامر الا انه يقتضي الوجوب فاما ان المندوب اليه
مامور به فلم يكونوا يعرفون ذلك **فصل** واذا قال الصحابي امر فلان بكذا
او من السنة كذا انصرف ذلك الى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وقال بعض
اصحاب ابي حنيفة لا ينصرف اليه ودليلهم انه لو قال في الاذان لما روي انه امر بلال ان يشفع
الاذان ويوتر الاقامة فقالوا يحتمل ان يكون الامر غير امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا
غير صحيح وذلك ان الذي يأمر وينهى في الشرع هو الرسول صلى الله عليه وسلم فاما من عداه
فانما يخبر بالامر عن الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب اذا اطلق ذلك ان ينصرف الى من
اليه الامر والنهي ان يكون صادرا من الرسول صلى الله عليه وسلم والامر من جهة غيره
انما يتفق نادرا بالرأي يراه وكذلك السنة في الاكثر انما تكون من جهة الرسول صلى الله
عليه وسلم وتضاف الى غيره بالتقييد واللفظ اذا اطلق فانه ينصرف
الى الاكثر ما يستعمل فيه كما لو قال العلامة اشتر لي تمرا فانه ينصرف الى التمر الذي
يؤكل حلاوة دون التمر الهندي لان ذلك هو الاكثر وهو هذا التمر دل ان التمر انما
يؤكل نادرا للعارض بعوض من مرض او غيره وكذلك هاهنا **فان قالوا** يحتمل ان
يكون الامر بذلك غير رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون الامر رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكذلك السنة يحتمل ان تكون من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان تكون من
غيره ولهذا قال صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا
عليها بالنواجذ فوجب التوقف فيه **والجواب** انه وان احتمل
ذلك الا ان اللفظ ينصرف في الاطلاق الى الاكثر كما بينا في التمر وكذلك السنة في الاكثر انما تكون
من جهة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانصرف اطلاقها اليه وانما تحمل على غيره بالتقييد كما
ان التمر اطلاقه ينصرف الى التمر الذي يؤكل ويحمل على التمر الهندي بالتقييد كذلك هاهنا

باب القول في النهي

النهي يقارن الامر في عامة احكامه ويفارقه في البعض لان النهي امر بالترك كما ان الامر

امراً بالفعل ونحو ذلك الجميع ان شاء الله نجد النهي استدعاء الترك بالقول ممن هو
دونه ومن اصحابنا من زاد فيه على سبيل الوجوب بناء على الوجهين في المندوب اليه
والمكروه هل هو مأمور به ومنهي عنه في الحقيقة ام لا فيه وجهان فمن من اصحابنا
من قال ان المندوب اليه مأمور به والمكروه منهي عنه على الحقيقة فهذا ذكر
الاطلاق ولم يحتج الى هذه الزيادة ومن لم يجعل المندوب والمكروه امراً ونهياً
على الحقيقة احتاج الى ان يزيد على سبيل الوجوب وعند المعتزلة حده ارادة
الترك بالقول ممن هو دونه وقد سبق الكلام عليه في ذلك **فصل**
للنهي صيغة موضوعة في اللغة تدل على ترك الفعل كالامر وهي قوله لمن هو
دونه لا تفعل وقال بعض الاشعرية ليس للنهي صيغة وهذه الصيغة التي ذكرناها
تحتمل الاقرار والاجماع ولا تحمل على احدهما الا بدليل ودليلنا
ان ارباب اللسان قسموا الكلام اقساماً فقالوا الكلام اربعة اقسام امر ونهي
وخبر واستخبار فالامر قولك افعل والنهي قولك لا تفعل والخبر قولك زيد في
الدار والاستخبار قولك ازيد في الدار فاخبر ان قولك لا تفعل صيغة للنهي فوجب
الرجوع اليهم لانهم الواسطة بيننا وبين العرب في نقل اللغة ومعرفة
الكلام كما وجب علينا قبول نقلهم في اسماء الاعيان اذ لا فرق بين نقلهم
لاسماء الاعيان وبين نقلهم لافعال من جهة الاعراب ولان السيد من العرب اذا
قال لعبده لا تفعل كذا ففعل استحق اليه العقوبة والتوبيخ والعتب واللوم
ولو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للكف والاجتناب لما استحسن العقلاء
ندبه على ترك الكف والاجتناب عن الفعل لان اللفظ عنده يحتمل
الكف والفعل ولا عتب عليه في اجتناب احدهما دون الاخر عند الاطلاق فعلم
ان مقتضاه عند الاطلاق في اللغة الكف واحتج المخالف بان
هذه الصيغة ترد والمراد بها الكف والترك وترد والمراد بها الفعل على سبيل

التهديد والمبالغة في الاقتضاء فلم يحمل على احدهما دون الاخر الا بدليل كالاسماء
المشتركة من اللون والعين والجون لما كان اللون يستعمل في السواد والبياض وغيرهما
ويستعمل في الوان الطعام لم يحمل على بعضها دون بعض الا بدليل وكذلك العين لما
كانت تستعمل في عين الانسان وعين الماء وعين الدينار وعين الجاسوس وعين
الركبة وجب التوقف فيه فلم يحمل على بعضها الا بدليل وكذلك الجون يستعمل
في الابيض والاسود وعند الاطلاق لا يحمل على احدهما دون الاخر الا بدليل
وكذلك هاهنا **والجواب** انه ليس اذا كان يستعمل في كل
واحد منهما ما يدل على انه حقيقة فيهما الا ترى ان البحر يستعمل في الماء الكثير
ويستعمل في الفرس الجواد وفي الرجل العالم وهو حقيقة في الماء الكثير مجاز
في غيره يستعمل فيه على سبيل التشبيه الحقيقة من جهة الاستعارة وكذلك
الحمار يستعمل في البليد وفي البهيمة المعروفة ثم هو حقيقة في البهيمة
ويستعمل في الانسان على سبيل الاستعارة تشبيهاً بالبهيمة لما فيه من البلادة
كذلك هاهنا ويخالف اللون والعين والجون لان ذلك اللفظ لم يوضع للون
بعينه ولهذا اذا اراد لوناً معيناً لا يقتصر على مجرد اطلاق اسم اللون حتى يعقبه بقرينة
تدل على مراده ومتى اطلق فاي لون صنع له العبد من طعام او صبغ لم يستحق توبيخه
على ترك غيره فعلم ان اللفظ مشترك بين تلك الاشياء وكذا في العين والجون
خلاف مسألتنا فان السيد من العرب اذا اراد كف العبد عن الفعل اقتصر على
مجرد هذه الصيغة فيبادر العبد الى الامتثال عند سماعها فدل على ان مقتضاها
الكف والامتناع **فصل** اذا ثبت ان للنهي صيغة فانها تقتضي التحريم
وقالت الاشعرية اذا ثبت ان للنهي صيغة فانها لا تقتضي التحريم بل تحتمل الكراهة

والتنزيه فتوقف فيها ولا تحمل على احدهما الا بدليل ودليلنا ان الصحابة
رضي الله عنهم عقلوا من صيغة النهي التحريم فان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يذهب
الى ان نكاح المشركات حرام واستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
وقال كنا نخابر اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى اخبرنا رافع بن خديج ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك فتركناها لقول رافع فعقلوا من اطلاق النهي التحريم حتى
اجتنبوا الفعل ولان السيد من العرب اذا قال لعبده لا تفعل كذا ففعل استوجب
منه التوبيخ والضرب ولو لم يكن مقتضى النهي وجوب الكف عن الفعل لما حسن ضربه
على ذلك واحتج المخالف بان هذه الصيغة تَرِدُ والمراد بها الكراهة
والتنزيه فوجب التوقف فيها ولا تحمل على احد المعنيين دون الاخر الا بدليل
كاللون والعموم والجواب عنه ما بينا

فصل قد ذكرنا ان الامر بالشيء هل يقتضي التكرار او فعل مرة واحدة على وجهين فاما النهي عن الشيء فانه يقتضي
التكرار والدوام وجها واحدا والفرق بينهما ان النهي نفي والامر اثبات والاثبات
لا يعم والنفي يعم يدل على صحة ذلك انه اذا قال اقتل مشركا فقتل رجلا
واحدا كان ممتثلا للامر ومثله لو قال لا تقتل مشركا لم يصر ممتثلا حتى
يجتنب قتل جميعهم فلو قتل واحدا من المشركين لم يصر ممتثلا للامر ولم يكن
ذلك لعين الامر والنهي وانما كان لمعنى يتضمنه وهو ان الخبر اثبات والاثبات لا
يعم والنهي نفي والنفي يعم ويستغرق كل ما ساواه وكذلك الضامي في الخبر متى كان
على النفي كان على العموم ومتى كان على الاثبات لا يقتضي اكثر من مرة بان يقول ما
رايت رجلا فانه يقتضي ان لا يكون قد راى رجلا فمتى راى رجلا كان كاذبا في
كلامه وفي الاثبات اذا قال رايت رجلا يمكن ان يكون قد راى رجلا واحدا او يخرج

حتى ع

ترد والمراد بها التحريم م

بذلك عن عهدة الكذب وهذا معقول من ظاهر اللفظ ومقتضاه عند سماعه
لمن كان له عقل صحيح ولا يختص ذلك بلغة دون لغة لان معاني الكلام لا تختلف باختلاف
اللغة وانما مدارها على صحة الفهم

فصل قد ذكرنا في الامر هل هو على
الفور على وجهين فاما النهي فانه يقتضي الكف على الفور وانما كان كذلك
لانا قد بينا ان النهي يقتضي الترك على التكرار والدوام فيستغرق ذلك جميع
الازمان والزمان الاول الذي يلي الخطاب من جملة الازمان الداخلة في
النهي فوجب الكف فيه ليصير عاملا بمقتضى النهي بخلاف الامر فانه
يقتضي في الامر فعلا واحدا وذلك الفعل لا يختص له زمان بعينه لان الزمان يتسع
لامثاله فلم يكن الزمان الاول اولى مما بعده فلهذا لم يكن على الفور

فصل قد ذكرنا اذا امر بشيء من ثلثة اشيا الواجب واحد منها لا بعينه
وعند المعتزلة ان الجميع مامور به فاما اذا نهى عن شيء من شيئين او ثلثة او اكثر
فان النهي يتعلق بواحد منها ويحرم الجمع بينهما ويجوز له فعل كل واحد منهما على
الانفراد وقالت المعتزلة يحرم عليه الجميع ويجب عليه الكف عن الكل
دليلنا انا نبني ذلك على الاصل وكذلك في مسئلتنا الذي قدمناه في
الامر اذا امر باشيا من اشيا فانه لا يقتضي وجوب الجميع وقد دللنا عليه
وكذلك في مسئلتنا النهي عن شيء من اشيا وجب الا يقتضي النهي عن الجميع لان النهي
امر بالترك كما ان الامر امر بالفعل والامر بشيء من ثلثة اشيا لا يقتضي فعل الجميع
بلا خلاف فكذلك النهي عن شيء من ثلثة اشيا وجب الا يقتضي الكف عن الجميع وانما
يقتضي الكف عن واحد منها والمنع من الجمع بينهما واحتج المخالف بان
ما يحرم مع غيره يحرم منفردا كسائر المحرمات من الخمر والخنزير والميتة والدم
والجواب انه يبطل بنكاح احدى الاختين فانه يحرم مع غيرها

وفي أختها ولا يحرم منفردًا والمعنى في الأصل أن النهي تعلق بكل واحد منهما
على الاختصاص فاستوى فيه حال الجمع وحال الانفراد بخلاف مسألتنا فإن النهي
المختص بالجمع بينهما لا بكل واحد منهما على الانفراد فاختص بحال الجمع
دون حال الانفراد قالوا أو في النهي بمنزلة الواو والدليل عليه قوله تعالى
ولا تطع منهم آثمًا أو كفورًا فتقديره وكفورًا فالجواب أنا
إنما حملناه على العطف لدليل دل عليه لا لمقتضى اللفظ وكلامنا فيما يقتضيه
اللفظ بوضعه ومقتضى هذا الحرف في الكلام التخيير فلم يجز حمله على
الجميع **فصل** قد ذكرنا أن الأمر بالشيء نهي عن ضده فأما النهي
عن الشيء هل يكون أمرًا بضده ينظر فيه فإن كان له ضد واحد كالصوم في يوم
النحر والفطر فإن النهي عنه يقتضي الأمر بضده وهو الفطر لأنه لا يتركه بما سواه
فيجب عليه الفطر إما بترك النية أو بالأكل وغيره وإن كان له أضداد كثيرة
كالزنا فإن كان يشتغل عن الزنا بصيرورته تاركًا للزنا ضد له من صلاة
أو أكل أو مشي أو نوم فالنهي عنه أمر بضد من أضداده فبأي شيء اشتغل عن المنهي
عنه من أضداده كان مأمورًا به لمصيره تاركًا للمنهي عنه **مسألة**
النهي عن الشيء يقتضي فساد المنهي عنه بإطلاقه على قول أكثر أصحابنا وقال أبو بكر
القفال لا يدل على فساد المنهي وللشافعي رحمه الله كلام يدل عليه وهو قول أبي
الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة وقول المتكلمين من العراقيين ومن أصحابنا
من قال إن كان النهي مختصًا بالمنهي عنه كالصلاة في الحجرة النجسة دل على فساده
وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب الحرير والبيع
وقت النداء فإنه لا يدل على فساده والفساد في النهي في مقابلة الإجزاء من الصحة
دليلنا قوله صلى الله عليه وسلم من أدخل في ديننا ما ليس فيه فهو رد وروي من عمل

عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد وفعل الطواف من غير طهارة ليس من ديننا ولا عليه
أمرنا لأنه محرم فوجب أن يكون مردودًا ورده يوجب بطلانه فإن قيل
هذا الخبر من أخبار الآحاد وما اختلفنا فيه من مسائل الأصول فلا يجوز إثباتها بأخبار الآحاد
والجواب أنه وإن كان من أخبار الآحاد إلا أن الأمة تلقته بالقبول
وأجمعت على صحته فهي بين عامل به ومتأول له فلا يجوز تركه بذلك وجرى مجرى التواتر
وجواب آخر أن هذه المسألة وإن كانت من مسائل الأصول إلا أنها مما
يسوغ فيها الاجتهاد فألحقت بمسائل الفروع فإن قيل يحتمل أنه
أراد بالرد أنه لا يثاب عليه والرد قد يستعمل في نفي الثواب بالفعل لأنه
ضد القبول يقال هذا عمل مقبول وهذا عمل مردود على أنه يثاب على أحدهما ولا يثاب
على الآخر ولهذا يقال في دعاء رمضان من المقبول منا فنهنيه ومن المردود منا فنعزيه
يراد بالقبول من أثيب على صومه والمردود من حرم الثواب عليه كذلك هاهنا
وعندنا لا ثواب له في هذا الفعل ولا يدل ذلك على أنه لا يصح والجواب
أن الرد يستعمل فيما ذكروه من نفي الثواب ويستعمل في الإبطال ولهذا يقال رد
فلان على فلان إذا أبطل قوله وهذا عقد مردود أي باطل وإطلاقه ينصرف إلى
الإبطال ويجب حمله فيهما إذا كان مستعملًا فيهما فإن قيل الذي ليس
في ديننا هو ترك الطهارة في الطواف وذلك عندنا مردود فأما الطواف
فهو الجولان بالبيت وهو من ديننا ولا يجوز أن يكون مردودًا باطلًا ولهذا
يوصف الطواف بذلك فيقال طواف بطهارة وطواف بغير طهارة
ويدل عليه أن الصحابة عقلت من إطلاق النهي البطلان فإن عبد الله بن
عمر كان يذهب إلى أن نكاح المشركات باطل فتعلق بظاهر قوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويدل عليه أنه لو نوى الطواف على

طهارة وقيل له طف وانت طاهر فاذا طاف محدثا لم يأت بالمأمور به على ما
امر به فوجب ان يكون الامر متعلقا بذمته والفرض باقيا عليه الى ان يأتي به على
الصفة التي امر بها عليها وصار بمنزلة ما لو امر بالطواف فسعى او صلى لا يكون
ممتثلا للامر لانه لم يأت بالمأمور به ويدل عليه ان الاجزاء والصحة والجواز احكام
تثبت بالشرع ولم يرد الشرع بدليل يدل على الاذن بالاباحة والجواز والصحة
في هذا المنهي عنه ولم يخبر به الاجزاء والصحة والجواز مع النهي المقتضي منه مع
عدم قيام الدليل عليه واحتج المخالف بان قال وجدنا النهي في كثير
من المواضع لا يقتضي الفساد كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة وعن الطلاق
في حال الحيض وعن البيع في حال النداء فلو كان يقتضي الفساد لوضعه لما ورد في تلك
المواضع غير مقتض لذلك والجواب انه لم يحمل في تلك المواضع
على البطلان لدليل دل عليه فيجوز ان يقوم الدليل في الاكثر على ترك مقتضى اللفظ ولا
يبطل ذلك مقتضاه عند عدم قيام الدليل الا ترى ان النهي يقتضي التحريم والكلام
مع من يسلم ذلك ثم وجدنا النهي في كثير من المواضع في الشرع قد حمل على التنزيه
ثم لم يدل ذلك على ان النهي لا يقتضي التحريم وكذلك في البطلان مثله وكذلك الامر
يقتضي الوجوب والعموم يقتضي الاستغراق وان كان في كثير من المواضع لم
يحمل على الوجوب والاستغراق لدليل دل عليه ولم يبطل مقتضاه بهذا الوجود
كذلك في مسألتنا مثله قالوا ولانكم اذا حكمتم في النهي بالبطلان اوجبتم
عليه الاعادة فيما فعله وايجاب الاعادة لا يجوز الا بدليل ولا دليل معكم يدل على
الاعادة فوجب ان لا يحكم عليه بالاعادة والجواب ان الامر الوارد في ايجاب
الفعل كاف في ايجاب الاعادة لانه اذا فعله على وجه منهي عنه لم يأت بالمأمور به فبقي
ذمته مرتهنة بالامر فلا يبرأ بالفعل على الوجه الذي اقتضاه الامر فلا فرق بين ترك الفعل

الفعل وبين الاخلال بصفته في بقاء الامر عليه فلا يحتاج في ايجاب الاعادة الى
دليل قالوا ولو كان النهي يقتضي البطلان لوجب اذا دل الدليل على سقوط
البطلان فيه ان يصير مجازا في التحريم لانه قد نقل عن مقتضاه كالحمار اذا استعمل
في الرجل البليد فلما لم يصر مجازا دل على انه لا يقتضي الفساد والجواب
انا لا نقول ان الامر موضوع للبطلان دون التحريم حتى يصير مجازا اذا
استعمل في التحريم دون الفساد وانما نقول انه يقتضي الامرين جميعا البطلان
والتحريم فاذا دل الدليل على عدم البطلان بقي حقيقة في التحريم لانه استعمل
في احد موجبيه وحقيقة المجاز نقل اللفظ عما وضع له كاستعمال الحمار في
الرجل البليد فاذا استعمل في بعض مقتضاه وموجبه لا يوصف بانه مجاز
كالعموم اذا خص لا يصير مجازا لانه استعمل في بعض موجبه ومقتضاه كذلك
ههنا قالوا ولان النهي يقتضي قبح المنهي عنه وقبحه لا يقتضي بطلانه
ولا يقتضي اكثر من تحريمه كالطلاق في حال الحيض والوضوء بالماء المغصوب
والجواب ان مقتضاه معنى يزيد على القبح وهو ان ما فعله غير ما ورد
به الشرع وذلك يمنع الاعتداد به وسقوط الفرض عنه وما استشهدوا
به لم يقتض البطلان لدليل دل عليه وذلك لا يبطل حكم مقتضاه في احالة على ما
بينا قالوا ولانه ليس في الفعل على وجه النهي اكثر من كونه منهيا عنه
والفساد زيادة صفة يفتقر اثباتها الى دليل والجواب ان معنى الحكم
بالفساد انه لا يقع الاعتداد بالفعل لانه لم يفعل ما تعلق به الامر والامتثال انما هو
حكم الامر فاذا لم يفعل ما اقتضاه الامر على الصفة التي اوجبها لم يسقط الامر
عنه ولا يحتاج في اثبات ذلك الى اكثر من هذا ●

باب حد العموم وبيان الفاظه

العموم كل لفظ عم شيئين فصاعدا والصحيح ان نقول كل لفظ عم اثنين فصاعدا
تناولا واحدا لا مزية لاحدهما على الاخر واقله اثنان لان حده الجنس تقول عممت زيدا
وعمرا بالعطاء اذا جمعت بينهما فيه وعممت الناس بالعطاء وعم المطر الناس
والفاظه اربعة احدها اسما الجموع المعرفة بالالف واللام كالمسلمين
والمشركين والابرار والفجار سوا فيه جمع الصحة وجمع التكسير فجمع الصحة ما سلم
فيه بنا الواحد كالمسلمين وجمع التكسير ما تكسر فيه بنا الواحد كالابرار والفجار
فهذه الالفاظ تستغرق الجنس فاما اذا كان هذا الاسم منكرا كمسلمين
ومشركين وابرار وفجار فانه لا يقتضي استغراق الجنس ومن اصحابنا من قال انه
يقتضي العموم كالاول وهو قول الجبائي من المعتزلة دليلنا انه نكرة فلا
يقتضي العموم كالمفرد اذا كان منكرا وهذا المعنى صحيح وهو ان كونه نكرة يمنع
ان يكون مقتضيا للجنس لان الجنس معلوم ولا يحتمل ووصف اللفظ المقتضي له
بكونه نكرة لانه ينافي التعريف فدل على انه انما يقتضي طائفة من المسلمين
وطائفة من المشركين دون الجميع ويدل عليه انه يحسن ان يصل كلمة ما
الموضوعة للتاكيد بمقتضى اللفظ في التنكير فتقول اقتل مشركين ما وجالس رجالا ما
كما تقول اقتل رجلا ما ومشركا ما ولو كان يقتضي الجنس لما صح ان يصله بذلك
كما لا يصح ان تقول اقتل المشركين ما واكرم المسلمين ما فلما كان ذلك مقتضيا لجميع
الجنس ولما صح ان يصله بهذا اللفظ دل على انه غير مقتض لاستغراق الجنس ○
واحتج المخالف بانه من الفاظ الجمع فاقتضى الجنس كما لو كان معرفا
قلنا المعنى في الاصل انه معرفة فاقتضى الجنس وفي مسالتنا نكرة فلم يقتض
استغراق الجنس ولان هناك لا يحسن ان يصله على سبيل التاكيد وفي مسالتنا بخلافه ○
فان قالوا لا يصح استثنا كل واحد من الجنس في هذا اللفظ فدل على انه يقتضي

الجنس والجواب انا لا نسلم ذلك بل لا يصح الاستثنا وان استعمل ذلك
فانه يكون نادرا على سبيل المجاز وجواب اخر انما صح منه الاستثنا
لانه لما جاز دخوله فيه لا لانه وجب دخوله فيه واللفظ الثاني من الفاظ
الجمع الاسم المفرد المعرف بالالف واللام كالمسلم والمشرك وما اشبه ذلك
فانه يحمل على الجنس ومن اصحابنا من قال انه يحمل على المعهود ولا يقتضي الجنس
وهو قول ابي علي الجبائي دليلنا ان هذا اللفظ استعمل في الجنس
قال الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر ولم يرد واحدا وانما اراد جنس الناس
وقال خلق الانسان كفورا وقتل الانسان ما اكفره كلا ان الانسان
ليطغى وخلق الانسان من عجل واراد به في جميع ذلك الجنس ويقال اهلك
الناس الدينار والدرهم يراد به جنسهما لا دينارا واحدا ولا درهما واحدا ويقال
هلك الشاة والبعير واراد به الجنس ومقتضى اللفظ انما يعرف بالاستعمال
عند اهل اللسان فدل على انه يقتضي الجنس بظاهره وايضا يصح وصفه باللفظ
الموضوع للجنس قال الله تعالى والطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء
ولو لم يكن المراد به الجنس لما وصفه بلفظ الجمع وعطفه بلفظ الجمع ولكان
يصفه بلفظ المفرد فيقول والطفل الذي لم يظهر على عورات النساء
وايضا انه يصح استثنا الجمع منه قال الله تعالى والعصر ان الانسان لفي
خسر الا الذين امنوا فاستثنى الجنس منه وليس يتصور في الواحد جنس فدل على
ان الانسان عبارة عن الجنس ليصح استثنا ذلك منه ويدل عليه انه
معرفة فاقتضى الجنس كالجمع المعرف بالالف واللام وهذا صحيح لان كونه معرفة
يقتضي ان ينصرف الى شي معلوم معروف والجنس معروف فهو موافق مقتضى اللفظ
فانصرف اليه ولا يجوز ان ينصرف الى الواحد غير معروف ولا يدرى لمن فيجهل

عليه وقياس ذلك الخطاب ان تقول الاصح ابتداء الخطاب على هذا الوجه اذا لم يتقدم
هناك معهود ينصرف اليه ولا يصح ورود خطاب الله تعالى بمثله لانه ليس
بيننا وبينه عهد نحمل خطابه عليه واحتج المخالف بانه اسم مفرد فلم
يقتضي الجنس كما لو كان منكرا والجواب ان المعنى في الاصل انه
نكرة والجنس معرفة ولم يكن مقتضيا له بخلاف مسئلتنا فان هذا اللفظ
معرفة ولم يتقدم هناك من يرجع اللفظ اليه بتعريفه فاقتضى الجنس او المعنى
في الاصل انه لم يستعمل في الجنس على سبيل التنكير فلم يقتض الجنس بخلاف
مسئلتنا فان هذا اللفظ قد استعمل في الجنس على ما بينا فكان مقتضيا له او المعنى
في الاصل انه لا يصح استثناء الجنس منه فلم يكن مقتضيا للجنس وفي مسئلتنا بخلافه
فان قالوا ولان الالف واللام تدخل في الاسم المفرد المعهود والدليل
عليه قوله تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول وقال تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
واراد بالثاني الاول ولهذا قال عبد الله بن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد
يسرين ابدا ويقال دخلت السوق فرايت رجلا ثم عدت الى السوق فرايت الرجل
يريد به الاول والجواب انا انما حملناه على المعهود هناك لانه
قد تقدم ذكره فكان التعريف راجعا اليه بخلاف مسئلتنا فانه لم يتقدمها
هناك معهود ينصرف التعريف اليه فحمل على الجنس حتى لا يلغوا التعريف
بالالف واللام فان قالوا ولان الالف واللام لا يفيد اكثر من تعريف النكرة
دون زيادة العدد ومعلوم ان الاسم المفرد اذا كان نكرة لم يقتض اكثر من واحد
فاذا دخله الالف واللام وجب ان لا يفيد اكثر من تعريف ما اقتضاه حال التنكير
والجواب انه يبطل به اذا دخلت الالف واللام على اسم الجمع فانه

لا يفيد اكثر من النكرة والنكرة من الجمع لا تقتضي الجنس وبالتعريف اقتضت الجنس
وجواب اخر انه انما يقتضي تعريف النكرة اذا كان قد تقدم ذكرها فاما
اذا لم يتقدم ذكرها كان التعريف تعريفا للجنس **فصل** والثالث
من الفاظ الجمع الاسماء المبهمة وهي التي تسميها النحويون الاسماء الناقصة
التي لا تتم الا بصلات وتراجع وهي من وما واي واين وحيث ومتى فمن يستعمل
فيمن يعقل في الاستفهام والخبر والشرط فقولك في الاستفهام من عندك يحسن ان
تجيب بكل من يعقل وفي الجزاء والشرط قوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه
ومن باع نخلا بعد ما تؤبر ونحو ذلك ومن اكرمني اكرمته وما فيما لا يعقل
في الاستفهام والشرط والجزاء تقول في الاستفهام ما عندك يحسن ان
تجيب بكل ما لا يعقل وفي الشرط تقول ما جاءني قبلته وما جاءني دفعته
واي في الجميع تقول في الاستفهام اي شيء عندك واي رجل عندك وفي
الشرط والجزاء اي رجل اكرمني اكرمته قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقال صلى الله عليه ايما رجل مات او افلس
فاستعمل فيمن يعقل وفيما لا يعقل والكلام في اي وما يرد عليه على سبيل
التخصيص والترجيع واين وحيث في المكان قال الله تعالى فاينما تولوا فثم
وجه الله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ومتى في الزمان
تقول متى اخرج قال الشاعر
متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
الضرب الرابع النفي في النكرات كقولك لا تقتل مسلما ولا
تكرم مشركا وما رايت احدا قال الامام رضي الله عنه وجرى من القاضي
ابي الطيب غلط في تقسيم الفاظ العموم وبعضه في الملخص فقال ان

يتبين لك بعد ذلك انه اخل بالنفي في التكرار وذكر مكانه اسم الجنس كالابل
والحيوان وهذا سهو لان الابل اسم الجمع وان لم يكن له واحد من جنسه
فهو داخل في اسم الجموع المعرفة بالالف واللام والصحيح التقسيم
الذي قدمنا ذكره وكذا ذكره القاضي رحمه الله **مسألة**
هذه الالفاظ التي ذكرنا انها موضوعة للعموم اذا وردت مجردة عن
القراين في خطاب الله عز وجل وفي خطاب رسوله صلى الله عليه وسلم حملت
على الشمول والجنس الحقيقة ولا يخص شيء منها الا بدليل وقالت طايفة من
الاشعرية لا صيغة للعموم وهذه الالفاظ التي ذكرنا تحتمل العموم وتحتمل
الخصوص فيجب التوقف فيها حتى يقوم الدليل على احدهما ومن الناس من
قال انه في الامر والنهي يحمل على العموم وفي الخبر يتوقف فيه ومنهم من قال
يحمل على ثلثة ولا يحمل على ما زاد عليها الا بدليل وهو قول ابي هاشم من المتكلمين
ومحمد بن شجاع الثلجي من اصحاب ابي حنيفة **دليلنا** ان الله عز وجل
اخبر عن نوح عليه السلام انه قال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق **وجه**
الدليل منه ان الله تعالى كان ضمن لنوح نجاة اهله ثم اهلك ولده فاحتج نوح على الله
عز وجل بلفظ العموم وهو قوله اهلي فاقره الله عز وجل على ذلك ولم ينكر تعلقه به
وانما بين عز وجل ان ولده خارج من جملة اهله بمعنى اختص به وهو انه عمل
غير صالح فدل على ان اللفظ باطلاقه يقتضي الشمول والجنس **ويدل**
عليه ايضا ما روي عن عبد الله بن الزبعرى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون قال لاخصمن محمدا فجا الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال قد عبدت الملايكة وعبد المسيح فيدخلون النار فانزل الله تعالى
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وعبد الله بن الزبعرى من

اهل اللسان احد من يعتد بالبلاغة في الكلام في ذلك العصر وله شعر في
الجاهلية ذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم وحسن اسلامه وقال شعرا وصف فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر على ما كان فرط منه في جاهليته
وانشد الشيخ الامام رضي الله عنه شعره في الدرس

منع الرقاد بلابل وهموم ... والليل معتكر الظلام بهيم
اني لمعتذر اليك من الذي ... قدمت اذ انا في الضلال اهيم
ايام تامرني باغوى خطة ... سهم وتامرني بها مخزوم
فاغفر فدى لك والدي كلاهما ... ذنبي فانك راحم مرحوم
فعليك من رب السما علامة ... نور البهي وخاتم مختوم
مضت العداوة وانقضت اسبابها ... واتت اواصر بيننا وحلوم

فادعى انه يخصمهم بذلك لانه علم انهم غير داخلين واغفل النبي صلى الله عليه وسلم وعربي
ما سبق الى وهمه وما ادى عليه تعلقه بظاهر اللفظ ومطابقته لمقتضى
العموم وهو صلى الله عليه افصح العرب لسانا فلما وردت الادلة الدالة
على التخصيص واخراج من اقتضى دخولهم في اللفظ العام ولو لم يكن للعموم صيغة
موضوعة في اللغة تدل عليه لما حسن من عبد الله ان يدعي انه يخصمه بذلك
ولكان صلى الله عليه وسلم ينكر عليه ولم يحتج الى انتظار دليل التخصيص
والقران نزل بلغتهم على لسانهم فيعقلون منه ما يعقلون من الكلام الجاري
بينهم اذا خاطبوا به **فان قيل** انما احتج نوح صلى الله عليه وسلم
على الله تعالى لاحتمال اللفظ العموم ودخول ولده فيه وكذلك عبد الله بن الزبعرى
ادعى ما ادعى لاحتمال دخولهم في العموم ولو لم يكن ذلك لما احتج به لان اللفظ
موضوع عنده يقتضي دخولهم فيه **والجواب** ان هذا غلط لانه لا يجوز
ان يحتج على الله تعالى في امر يحتمل لا علم له ولا ظاهر يدل عليه لان احتمال

دخوله فيه لاحتماله بعدم دخوله فيه لانه لا حد هما عن الاخر فكذلك
عبد الله بن الزبعرى لا يحسن منه ان يدعي التخصيص في لفظ يحتمل الاظهار فيه
على ما يدل عليه لان العاقل اذا احتج على غيره بلفظ يكون صريحا او يكون ظاهرا
في مقتضاه فاما مع الشك والاحتمال فالعقلا لا يحتجون به ولا يدعون
الغلبة بمثله فلا وجه لما ذكروا وان لم يكن في المسئلة نقل ويدل عليه اجماع
الصحابة رضي الله عنهم فانهم عقلوا من هذه الصيغة المطلقة العموم وروي
عن عمر رضي الله عنه انه احتج على ابي بكر رضوان الله عليهما في من منع الزكاة فقال
مانعي الزكاه فقال يا خليفة رسول الله كيف تقاتل قوما يشهدون ان لا اله الا
الله وسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا
اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فقال ابو بكر
رضي الله عنه فمن حقها الزكاة من حقها فتعلق عمر رضي الله عنه بعموم
اللفظ في العصمة المعلقة على الشهادة فاقره ابو بكر رضي الله عنه عليه انه
ادعى تخصيصه بالاستثنا وقد حضرهما في مجلسهما خلق كثير من الصحابة
لا محالة وهم اهل اللغة وارباب الفصاحة والبلاغة ولو لم يكن للعموم
صيغة موضوعة في اللغة يعقل منها الاستغراق لما احتج الفاروق من عمر
بهذا اللفظ ولا كان ابو بكر يقره عليه وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما
قالا في الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين احلتهما اية وحرمتهما
اية والتحريم اولى وذلك اشارة منهما الى عموم الايتين في التحليل فالتحليل
من قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم انه يقتضي الاباحة وذلك من جهة العموم
لانه لم يفرق فيه بين الاختين وبين الاجنبيتين وفي قوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين انه يقتضي التحريم وذلك من جهة العموم ايضا لانه لم يفرق بين الجمع

بينهما بالنكاح وبين الجمع بينهما بملك اليمين فيرانها رجحا اية التحريم على
اية الاباحة بالراي والاجتهاد دون هذا دليل صحيح يدل على ان هذه الصيغة
تقتضي العموم وقال ان عبد الله بن عباس رضي الله عنه انه قال لعثمان في حجب
الام من الثلث الى السدس بالنقص من الاخوة والاخوات ليس الاخوان
اخوة في لسان قومك فقال امر توارثه وسار في الامصار لا يمكنني تغييره
فتعلق عبد الله بن عباس في هذه الصيغة بانها موضوعة للعموم في اللغة
واقره على ذلك وانما ادعى التخصيص وروي ان عثمان رضي الله عنه لما انشد



قول الشاعر

الا كل شي ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل

قال كذبت نعيم اهل الجنة لا يزول فعقل من هذه الصيغة العموم ويدل عليه انه يصح
استثنا كل واحد من الجنس في هذا اللفظ فيقول رايت الناس الا زيدا
والا عمرا والا فلانا ولو لم يكن اللفظ متناولا لجميع الجنس لما صح استثنا
كل واحد من الجنس فيه لان الاستثنا انما يصح مما يدخل في اللفظ ولهذا لا يصح
استثنا البهايم من الناس فدل على ان اللفظ اقتضاه وتناوله حتى احتيج الى
اخراجه منه بالاستثناء فان قيل انما صح الاستثنا لاحتمال
دخوله فيه لا لصلاح اللفظ له والجواب انه لا يجوز ان يكون
لحقيقة الاستثنا واللفظ له لان الاستثنا ماخوذ من احد معنيين اما من
تثنية الخبر بعد الخبر وكانه دخل في الخبر الاول ودخل في الخبر الثاني
او قولهم ثنيت عنان الدابة اذا صرفتها عن الجهة التي توجهت اليها وايهما كان
فانه يقتضي دخوله في اللفظ الاول الموجب له حقيقة يلي الخبر وصرفه عن الجهة
التي توجهت اليها وايضا فانه اذا استفهم بهذا اللفظ فقال ان

عندك حسن ان يجيب بكل واحد من جلس من بقعة فيقول زيدا وعمرا ولو لم يكن
اللفظ متناولا لجميع الجلس لما حسن الجواب بكل واحد منه وان قـــيـــل
انما حسن الجواب بذلك لاحتمال اللفظ له والجـــواب انه بالاحتمال لا
يجوز ان يقطع على مراده من سؤاله وكان يجب ان يتوقف عن الجواب حتى يعلم
من قصده بالسؤال فدل على ان صحة الاستفهام انما كان لتناول اللفظ للجميع
دون ما ذكرتم ويدل عليه ان العرب فرقت بين الواحد والاثنين والجميع فقالوا
رجل ورجلان ورجال ولو لم تكن هذه الصيغة تقتضي الجميع والعموم لما كان لهذه
التفرقة في اللفظ بين الاعداد فائدة ولا معنى وصار هذا لقولهم في الاسامي بين
المتشابهات كالفرس والحمار وغير ذلك فانه يدل على قصدهم التمييز بينهما فكذلك
ذلك ها هنا مثله وعندهم ليس بين الجميع فرق لان لفظ الجمع في احتمال الواحد
والاثنين كهو في احتماله فيما زاد على ذلك ويـــدل عليه انه اذا قال
من رد عبدي الآبق فله كذا فان كل من رده يستحق المسمى ولو لم يكن متناولا للجنس
لما جاز ان يستحق العوض كل من رده لجواز ان يقول انما قصدت غيره ولما اجمع المسلمون
على ان كل من رده يستحق الثواب علمنا انهم انما اجمعوا على ذلك لان مقتضى اللفظ في
اللغة ذلك ۝ طـــريقة اخرى في المسألة وهو انه قد يكون للمخاطب
غرض في العبارة عن الجنس لمعنى يعمه الكل فقد يكون الخطاب من الله عز وجل
ويريد تكليف الخلق اجمع او طائفة من عباده وقد يكون من الرسول صلى الله عليه وسلم
يخاطب الامة بخطاب تكليف يتوجه على الجميع وقد يكون من الانسان لغرض
في اشتمال الجنس وتعميمهم بالعطاء كالوصية للفقهاء او الشرفاء او الحنفية او
الطائفة من الناس معلومة وهذا غرض مقصود في الخطاب في العادة فلا بد من ان يكون
قد وضع له في اللغة لفظ يدل عليه بذاته وسائر معنى الا وقد وضع له في اللغة عبارة تأتي

عليه حتى وضعوا للمعنى الواحد عبارات كثيرة كالخمر والاسد وغير ذلك
فمن المحال ان يتسعوا في الكلام هذا الاتساع والحاجة الى العبارة عنه داعية
ولا يضعوا له عبارة وان لم يجز ان يضع عبارة تأتي على هذا الغرض بحكم
عادتهم في اللسان لم يبق عبارة تصلح ان تكون موضوعة لهذا المعنى سوى
الالفاظ التي ذكرنا فثبت بذلك انها مقتضية للعموم وموضوعة له ۝
وان قـــيـــل هذا الغرض يحصل بلفظ الجمع والتأكيد فيقال الهم اجمعون
اكتعون فيعقل منه استغراق الجنس والجـــواب انه ليس الامر عندنا
في ذلك على ما ذكرتم فانه وان اكد اللفظ باكثر الفاظ التأكيد لا يزول الاحتمال
ولا معنى لهذا الكلام وجـــواب اخر انه ان سلموا لنا انه يقتضي العموم عند
التأكيد فقد حصل المراد لان التأكيد كما تقدم لا يفيد الا ما افاد المؤكد
ودخل فيه ولا يوجب زيادة لم تدخل فيه وانما يؤكد ما اقتضاه اللفظ
فاذا سلم انه عند التأكيد يقتضي العموم دل على ان الذي اقتضاه هو لفظ العموم
والمؤكد غير التأكيد المرتب عليه وان قـــيـــل انه يعلم هذا الغرض بشاهد الحال
والقرائن المتصلة باللفظ والجـــواب ان شواهد الحال والقرائن انما
يعلم بها المراد من تخاطب بين حاضرين والخطاب قد يكون لغير حاضر يعلم
مراده بشاهد حاله كخطاب الله عز وجل للخلق ليس بينه وبينهم عرف
يحمل عليه وخطاب الرسول صلى الله عليه وسلم لجميع الامة الى قيام الساعة ممن لم يشاهده
بلغه ومن لم يكن بينه وبينهم عرف يحمل عليه ولا يمكنه اذا وجد ان يستدرك
المراد منه بشاهد حال ولا قرينة وكذلك خطاب كل غائب من الادميين
على هذا التقدير فسقط ما قاله فان قـــيـــل هذا يبطل بالروائح والطعوم فانها
مختلفة ولم يوضع لكل طعم ولكل رائحة عبارة والتمييز بينهما في الالفاظ

عرض مقصود ولم يثبتوا ذلك فلا يمنع في العموم مثله والجواب أن هذا
غير لازم لانهم ذكروا ذلك في تلك المواضع بالاضافة فقالوا طعم التفاح وطعم
السفرجل ويضاف طعم كل شيء اليه وكذلك يقال رائحة المسك ورائحة الكافور ويجوز
ذلك فقد وقع التمييز من تلك الصفات من جهة العبارة فيجب أن يكون في مسئلتنا
مثله ولان الحاجة داعية الى الخطاب بالعموم وليس هناك مانع من جهة
الطبع ولا من جهة الشرع ان يضعوا العبارة فيجب ان يكونوا قد وضعوا له
صيغة تدل عليه كما انهم لما احتاجوا او عطشوا ثم طعام مباح او غير مباح
ولا مانع منه فانه لا يحتاج له يقدم على اكله وشربه واما من فرق بين الخبر وبين
الامر والنهي فيقال له المرجع في ذلك الى اهل اللسان ولا فرق عندهم بين الخبر وبين
الامر والنهي ان يقول الرجل من دخل الدار اكرمته وبين ان يقول من دخل الدار
اكرمه في انه يقتضي العموم واحدهما خبر والاخر امر واذا لم يكن بين الخبر والامر فرق
فالتفرقة بينهما لا معنى لها واحتج المخالف بان اثبات العموم لا
يخلو اما ان يكون بالعقل او بالنقل ولا يجوز ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال
له في اثبات اللغة ولو كان ذلك يعلم بالعقل لما احتيج الى معرفة كتاب العين
والجمهرة ومجمل اللغة ولا يجوز ان يكون بالنقل لان النقل لا يخلو اما ان يكون
تواترا او احادا فلا يجوز ان يكون تواترا لانه لو كان تواترا لعلمناه كما علمتم لان
طريقة التواتر يشترك في معرفته جميع العقلاء ولا يجوز ان يكون احادا
لان اثبات صيغة العموم اثبات اصل من الاصول يبنى عليه كثير من الاحكام في
الشرع فلا يجوز باخبار الاحاد واذا انسدت طرق ثبوته بطل لان
ثبوت الشيء انما يكون بطريقه والجواب انا نقلب عليهم في اثبات
الاشتراك في هذه الصيغة بين العموم والخصوص على ما بينا قبل ذلك

والجواب أنا اثبتنا ذلك بالنقل المتواتر وهو القرآن
فانه مقطوع به لظهور المعجزات الدالة على انه من عند الله على رسوله صلى الله
عليه وسلم ونقل الخلف عن السلف وقد بينا في القرآن ما يدل على ان العموم له
صيغة وهو في قصة نوح عليه السلام وعبد الله بن الزبعرى وكذلك ايضا
نقلنا من اجماع الصحابة رضي الله عنهم ما يدل على ثبوت صيغة العموم
فان قيل تلك اخبار احاد ولا يجوز اثبات اصل من الاصول بها
والجواب انها وان كانت اخبار الاحاد الا انها متلقاة بالقبول
متفق على العمل بها وما اجمع على صحته من اخبار الاحاد بمنزلة المتواتر في وجوب
العمل به والمصير اليه وجواب اخر وهو انا لا نسلم ان اثبات صيغة العموم باخبار
الاحاد لا يجوز بل ذلك جائز لانه اذا جاز اثبات الاحكام المتعلقة من اراقة
الدماء وقطع الاطراف واستباحة الفروج باخبار الاحاد جاز ايضا اثبات
الطرق التي يتوصل بها الى اثبات هذه الاحكام وخالف الاحكام العقلية
في ذلك لان عليها ادلة قاطعة من جهة العقل فلم يجز اثباتها باخبار الاحاد وليس
في مسئلتنا في اثبات هذا الحكم طريق قاطع فجاز اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام
قالوا ولان هذه الصيغة استعملت مرة في العموم ومرة في الخصوص فلم
يجز حملها على احدهما دون الاخر الا بدليل كالعين واللون والجون لما كان يستعمل في
معان مختلفة كان مشتركا بينها فلا يحمل على بعضها الا بقرينة كذلك هاهنا
والجواب انه يجوز ان يستعمل في كل واحد من الامرين ثم لا يدل ذلك على انه
ليس حقيقة في احدهما كالحمار يستعمل في البهيمة المعروفة ويستعمل في الرجل البليد
ثم هو حقيقة في البهيمة وكذلك البحر يستعمل في الماء الكثير والرجل الجواد والفرس الجواد
ثم هو حقيقة في الماء الكثير المجتمع قالوا ولان النبي قد استعمل هذه الصيغة في القرآن

والسنة واللغة في الخصوص ولهذا لا نطلق انه عامة في كل ما يتناوله الا وبحاله وهو
قوله تعالى والله بكل شيء عليم وان علمه محيط بجميع المعلومات الموجودات
والمعدومات لا يفوته شيء من ذلك وما عدا هذه الايات فقد دخله التخصيص حتى
قوله تعالى خالق كل شيء لانه ليس خالق لنفسه ولا لشيء من صفاته وكذلك عمومات السنة
وبيان هلك الناس وافتقر الناس وجمع السلطان الناس يراد بذلك اكثرهم ومعظمهم
دون جميعهم فيصير المجاز ان يكون حقيقة في الجميع وبكثرة استعماله في البعض واما ان
يكون حقيقة فيما كثر استعماله فيه او يتوقف فيه فالجواب انه يجوز ان يكون
موضوعا في الاصل لمعنى ويكثر استعماله في غيره ولا يدل على انه ليس حقيقة فيما وضع له
الدليل عليه الغائط هو موضوع في الاصل للمكان المطمئن من الارض ثم كثر
استعماله فيما يخرج من الانسان ولم يدل ذلك على انه ليس حقيقة فيما وضع له وكذلك
الدابة سميت دابة لانها تدب على الارض وذلك يتناول كل ما دب من الحيوان ثم كثر
استعماله في الخيل ثم لا يدل ذلك على انه ليس حقيقة فيما وضع له في الاصل قال الامام رحمه الله
وهذا الجواب ذكرته في التبصرة وليس بجيد لانه يقول هذا هو الحجة عليك لان ذلك اللفظ لما كثر
استعماله في غير ما وضع له في الاصل صار حقيقة فيه حتى اذا اطلق ينصرف اليه فيجب ان
نقول ان لفظ العموم حقيقة في الخصوص حتى ينصرف اطلاقه اليه لانه اكثر استعماله ولكن
الجواب الصحيح الذي لا غبار عليه ان نقول انما كثر استعماله في الخصوص لقيام الدليل
عليه من جهة الشرع ويجوز ان يقوم الدليل من الشرع على الامر على خلاف ما وضع اللفظ له ولا
يبطل ذلك مقتضى اللفظ لانه ليس على الشرع حجر وخلافنا في موضع اللفظ ومقتضاه في اللغة
عند اهل اللسان قالوا ولان هذا اللفظ لو كان يقتضي العموم لما حسن الاستفهام فيه
عن العموم فيقول اذا امره بقتل المشركين اقتلهم جميعهم او بعضهم الا ترى انه لو قال اعطه
عشرة لما كان هذا اللفظ موضوعا لهذا العدد حقيقة فيه لم يحسن الاستفهام في هذه الصيغة

دل على انها لا تقتضي العموم والجواب انه يجوز ان يحسن الاستفهام في
هذا اللفظ ولا يدل ذلك على انه غير موضوع لذلك المعنى حقيقة الا ترى انه اذا قال
رايت بحرا لحسن استفهامه فيقول اردت بحر ماء او بحرا جودا ويحسن الاستفهام
فيه ولا يدل على انه ليس بحقيقة في الماء الكثير وهذا المعنى وهو جواب اخر
وهو ان حسن الاستفهام انما كان لمكان الاحتمال لان اللفظ لا يقتضي العموم ويجوز
الاستفهام عما يقتضيه اللفظ بظاهره اذا اتصل به احتمال غيره ومثله في العدد
الذي ذكروا اذا قال اعطه عشرة الاف درهم او مائة الف درهم وقد عرف
من عادته اللوم والبخل حسن ان يستفهمه فيقول عشرة ومائة الف
وكذلك اذا قال اضربه عشرة الاف سوط وهو يعلم انه لا يحتمل ذلك فانه يحسن
ان يقول انظر ما تقول عشرة الاف سوط ثم لا يدل ذلك على ان ذلك اللفظ غير
موضوع لذلك العدد كذلك في مسئلتنا مثله قالوا ولان هذه
الصيغة لو كانت موضوعة للعموم لوجب اذا صرفت الى الخصوص بدليل ان تصير
مجازا كالحمار اذا استعمل في الرجل البليد والجواب ان المجاز هو نقل اللفظ
عما وضع له الى غيره والتخصيص ما نقل اللفظ الى غير ما وضع له وانما استعمل
في بعض ما وضع له وذلك ان اللفظ موضوع للجنس اجمع فاذا خص في بعضه
كان اللفظ حقيقة فيما بقي لان ما يتناوله بلفظ حقيقة فلهذا لم يصر مجازا وليس كذلك
ويخالف اذا استعمل الحمار في الرجل البليد فانه عدل به عما وضع له فلهذا كان مجازا
فيما نقل اليه قالوا ولان هذه الصيغة لو كانت تقتضي العموم لوجب اذا وردها
خطاب التخصيص ان يكون احد الخبرين مكذبا للاخر كما لو قال رايت عشرة ثم قال
كان قد رايت خمسة فانه يكون احد خبريه مكذبا للاخر ولما لم يكن احد الخبرين مكذبا
للاخر دل على ان اللفظ لا يقتضي العموم والجواب ان من اصحابنا من قال ان تاخير

البيان عن وقت الخطاب لا يجوز فعلى هذا لا يؤدي إلى أن يكون أحد الجزئين مكذبًا
للآخر لأن من شرط صحة التخصيص أن يتصل دليل التخصيص بخطاب العموم
فيعطف عليه ويصيرا جميعًا كالكلام الواحد بمنزلة الاستثناء مع المستثنى
منه فإذا قال له عشرة إلا خمسة لم يعد ذلك كذبًا لما عطف عليه أحد الكلامين
على الآخر كذلك في التخصيص مثله وإن قلنا إن تأخير البيان عن وقت الخطاب
جائز فعلى هذا من أصحابنا من قال إن التخصيص إنما يجوز في الأمر والنهي دون الخبر والصدق
والكذب إنما يدخل في الخبر دون الأمر والنهي فعلى هذا يجوز أن يكون إذا وجد ذلك في
خطاب الآدمي عد كذبًا وإذا وجد في خطاب الله تعالى وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
على خطاب التكليف لا يعد كذبًا **الدليل** عليه أن الآدمي إذا قال شيئًا ثم رجع عنه
عد بداء وإذا وجد مثل ذلك في خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله عليه السلام لم يعد
بداء هذا المعنى وهو أن الشريعة وإن تفرقت في الورود فهي كالكلمة الواحدة يجب
جمعها وترتيب بعضها على بعض وإذا ترتب بعضها على بعض لم يعد ذلك مما دل على الكذب
وجواب آخر أن هذا باطل به إذا قال اقتل عشرة أنفس ثم خص بعضهم
فإنه لا يعد ذلك كذبًا ولا بدا على أن لفظ العشرة لم يتناول الجميع فكذلك هاهنا
قالوا لو كان هذا اللفظ يشعر في الجنس لجاز تخصيص عموم القرآن بالسنة
والقياس لأنه إسقاط ما ثبت بالقرآن بخبر الواحد والقياس وذلك غير جائز كالنسخ
والجواب أن النسخ إسقاط اللفظ وترك المقتضاه والتخصيص ليس بإسقاط
للفظ وإنما هو بيان ما لم يرد منه وإسقاط اللفظ لا يجوز إلا بمثله أو بما هو أقوى
منه والبيان يجوز بمثله وبما هو دونه **قالوا** ولأن الصيغة لو كانت موجبة للعموم
لوجب أن لا توجد إلا وهي مقتضية له كالعلة لما كانت موجبة للحكم لم توجد إلا
وهي موجبة ولما رأينا هذه الصيغة توجد في كثير من المواضع غير مقتضية للعموم علمنا

أنها غير موجبة العموم في أصلها **والجواب** أنه يجوز أن تكون هذه الصيغة
مقتضية للعموم وموجبة له وإن وجدت في موضع غير مقتضية له كلفظ الحمار
مقتضاه في البهيمة المعروفة وإن كان لا يفيد مقتضاه إذا استعمل في الإنسان
البليد ولا يبطل ذلك أن مقتضاه في موضوعه كذلك هاهنا مثله **وجواب آخر**
وهو أن المقتضي عندنا للعموم هو الصيغة المجردة عن القرائن وهي موجبة لاستغراق
الجنس إذا وجدت على هذه الصفة فأما إذا اقترن بها قرينة التخصيص فإنها لا تقتضي
العموم لعدم شرطها ووصف من أوصافها وصار ذلك بمنزلة العلة إذا كانت ذات
أوصاف فإنها موجبة للحكم ومقتضية له عند اجتماعها وإذا اختل شرط
لم تكن موجبة له ولم يدل ذلك على أن العلة المجموع أوصافها غير موجبة للحكم
كذلك هاهنا واحتج من قال إن اللفظ يحمل على ثلاثة ولا يحمل على ما زاد عليه إلا بدليل
أنه قال الثلث متيقن لأنه أقل الجمع وما زاد عليه مشكوك فيه فحمل اللفظ ما تيقناه وما
شككنا فيه وقفنا فيه **والجواب** أنا لا نسلم أن ما زاد على الثلث مشكوك
فيه ومن ادعى ذلك فعليه الدليل **وجواب** آخر أن الذي يقتضي دخول الثلث هو
يقتضي دخول ما زاد عليه فيه لأن صلاح اللفظ لما زاد عليه كصلاحه للثلث
واشتماله فيما زاد عليه كاشتماله فيه فإذا دخل فيه الثلث لمقتضاه وجب أن يدخل
فيه ما زاد عليه **وجواب** آخر لو جاز أن يقال في مسألتنا لجاز أن يقال
في الإقرار إذا قال له علي عشرة أن يحمل على ثلاثة لأنه متيقن وما زاد مشكوك فيه فيوقف
فإن قيل هناك ذلك اللفظ موضوع لما زاد على الثلث من العدد المذكور
وهو صريح فيه فلم يجز حمله على ما دونه وفي مسألتنا بخلافه **والجواب** أن ذلك
اللفظ إن كان صريحًا فيما زاد على الثلث فهذا اللفظ ظاهر فيما زاد على الثلث وما
ثبت من جهة الظاهر بمنزلة ما ثبت من جهة الصريح في وجوب العمل **قالوا** لو
كانت هذه الصيغة تقتضي زيادة على الثلث لوجب إذا قال له علي دراهم أن تجب عليه زيادة

على ثلثة دراهم ولما اجمعنا انه يلزمه ثلثة دراهم لا غير علمنا ان اللفظ لا يقتضي ما زاد عليها **والجواب** ان قولهم دراهم جمع منكر ومثله في مسئلتنا لا يقتضي العموم كقوله مسلمون ومشركون وانما المقتضي للعموم صيغة الجمع المعرفة بالالف واللام **فان قيل** يلزمكم اذا عرف ذلك بالالف واللام فقال له علي الدراهم فانه لا يحمل ايضا على اكثر من ثلثة دراهم **والجواب** ان اللفظ كان يقتضي بظاهره ان يحمل على العموم غير انه لم يحمل عليه لدليل دل عليه من جهة العرف وهو انا نعلم بقسم الضرورة انه لا يجوز ان يحكم عليه بجميع الدراهم بان يكون قد اتلف عليه كل درهم في الدنيا او استقرض منه كل درهم في الدنيا فصرفنا اللفظ عن مقتضاه لاتصال هذا الدليل فوازنه في مسئلتنا اذا اتصل بصيغة العموم دليل التخصيص وفي مسئلتنا الصيغة مجردة عن دليل المنع فحملناها على مقتضاها وايضا فانا اذا حملنا هناك على ثلثة بدليل اوجب تخصيصه وهو لمن المدعى عليه فوزانه ان يقوم الدليل على تخصيص لفظ العموم وفي مسئلتنا الصيغة مطلقة لا يتصل بها ما يقتضي التخصيص فوزانه من الاقرار ان ينكل المدعى عليه في الاقرار فيجعل القول فيه قول المدعي فيما زاد على الثلث مع يمينه

مسئلة اذا وردت هذه الالفاظ التي ذكرناها مقرونة بذكر المدح والذم فانها تحمل على العموم في الحكم ومن اصحابنا من قال يتوقف فيها ولا يستدل بها في تفصيل المسايل في الاحكام التي وردت فيها وانما يستدل بها في ايجاب اصول تلك الاحكام مثال ذلك قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وردت هذه الاية في ذم مانعي الزكاة فيجوز ان يستدل بها في ايجاب الزكاة في الجملة ولا يجوز الاستدلال بها في اعيان المسايل كزكاة الحلي وغيرها وكقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وردت هذه الاية لمدح صيانة الفرج والعدول عن الفجور فيجوز الاستدلال بها في تحريم الزنا واباحة

الوطء بحكم النكاح وملك اليمين في الجملة ولا يجوز ان يستدل بها في اباحة فرج بعينه والصحيح الاول والدليل عليه قول المخالف ان لفظ العموم تجرد عما يخصه فوجب ان يحمل على عمومه ويعمل به كما لو لم يقترن به ذكر مدح ولا ذم **فان قيل** لا نسلم انه تجرد عما يخصه لان اقتران ذكر المدح والذم به قرينة توجب تخصيصه **والجواب** ان حقيقة التخصيص اخراج بعض ما تناوله اللفظ العام ولولا ذلك لكان ذكر الحاقه وانما ذكر المدح والذم به شيئا فدعوى التخصيص محال ويدل عليه ان اتصال المدح والذم به يوجب تاكيده وما يوجب تاكيد الحكم لا يوجب التوقف في عمومه ويدل عليه انه لو كان اقتران المدح والذم باللفظ يمنع من التعلق بعمومه في الحكم لوجب ان لا يجوز التعلق بالعمومات الواردة في ايجاب العقوبات في المعاصي لان القصد بها الردع والزجر عن المعاصي كاية الزنا والسرقة وفي ذلك ابطال الكثير من العمومات ولا يقول ذلك احد **واحتج** المخالف بان المقصود بهذه الاية بيان المدح والذم على الفعل دون الحكم وما يتعلق به من الشروط والاوصاف فوجب ان يستفاد منه ما قصد به بيانه وما لم يقصد بيانه من اصل وجوب بيان الحقوق من صفته ومقداره ومقدار ما يجب فيه لم يجز الاستدلال به في هذه الاحكام التي ذكرناها هنا **والجواب** انا لا نسلم ان المقصود به ذكر المدح والذم دون الحكم بل المقصود به بيان الحكم والمدح والذم جميعا لانه ذكر الجميع فكان الظاهر انه قصد بيان الجميع لان مقاصد المتكلم انما تعلم بقوله وقوله قد عم الامرين فكانا جميعا بالبيان مقصودين **وجواب** اخر انه لو جاز لقايل ان يقول ان اقتران ذكر المدح والذم بالحكم يمنع ان يكون المقصود به بيان الحكم ويمنع من حمله على العموم لجاز لقايل ان يقلب ذلك فيقول ان المقصود بالحديه

ذكر الحكم دون المدح والذم وهما تابعان للحكم لما بطل ان يقال ذلك في المدح
والذم بطل ان يقال في الحكم ويخالف قوله واتوا حقه يوم حصاده
لانه لم يوجد فيه لفظ العموم وانما ارجع حق معين غير مبين فيجب التوقف
فيه حتى يرد الدليل ليبان المراد من الحق من صفته وقدره وذلك حقيقة
المجمل وليس كذلك في مسئلتنا فان اللفظ عام وانما اتصل به ذكر المدح والذم
وليس في ذلك ما يمنع الاحتجاج بعمومه فوجب حمله على مقتضاه ه
مسئلة اذا وردت هذه الالفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد
عمومها عند سماعها والمبادرة الى العمل بمقتضاها او يتوقف عنها اختلف
اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها
والعمل بموجبها وقال ابو العباس بن سريج وابو اسحق المروزي وابو سعيد الاصطخري
يجب التوقف فيه حتى ينظر في الاصول التي تعرف منها الادلة فان لم يجد دليلا يدل
على التخصيص اعتقد عمومه وعمل بموجبه وهو الصحيح والدليل عليه ان المقتضي
للعموم هو الصيغة المجردة عن القرائن ولا يعلم تجردها عن القرائن الا بعد
النظر في الاصول والبحث عن الادلة لان دليل التخصيص قد يكون متصلا باللفظ
العموم بالشرط والاستثناء وقد يكون متاخرا عنه فلم يجز اعتقاد عمومه ما لم
يوجد شرط العموم فيه وصار هذا بمنزلة البينة في الحكم لا يعمل بها الا
اذا علم الحاكم عدالتها ولو كانت البينة لا تكون بينة حتى يعلم خبرها من
الاسباب القادحة في العدالة لم يجز العمل بها مع الجهل بحالها بل يجب عليه ان
يتوقف فيها حتى يكشف عن باطن حالها بسؤال اهل الخبرة والمعرفة بالشهود
كذلك في مسئلتنا ه واحتج المخالف بان هذه الصيغة موضوعة للعموم والاستغراق
فاذا وردت مطلقة وجب اعتقاد عمومها والعمل بموجبها ولا يجوز التوقف لتجويز
دليل التخصيص الا ترى ان الفاظ الحقايق لو اذا وردت مطلقة وعلق الحكم بها وجب

العمل بمقتضاها واعتقاد عمومها ولا يجوز التوقف في ذلك لتجويز ان يكون قد
اريد بها المجاز كالبحر والحمار لما كان المعنى الذي وضع له اللفظ معقولا في اللفظ
كذلك في مسئلتنا مثله والجواب انا لا نسلم ان هذه الصيغة تقتضي العموم بالاطلاق
وانما هي موضوعة للعموم ومقتضية له بشرط وهو ان تتجرد عن القرائن ولا
نعلم تجردها عن القرائن عند سماعها وانما نعلم ذلك بالكشف عن الاصول والنظر
في الادلة فوجب التوقف حتى يوجد الشرط واما اسماء الحقائق فيحتمل الا نسلمها
فانها اذا وردت في حكم مطلقة يتوقف فيها لجواز ان يكون هناك دليل يدل على انه
اريد بها المجاز ثم مسئلتنا وان سلمنا فالمعنى فيه ان المجاز نقل اللفظ عما وضع له الى
غيره بدليل فلم يجز التوقف في مقتضاها لجواز نقله الى غيره مع الشك في المعنى المقتضي
لنقله بخلاف مسئلتنا فان حمل اللفظ على الخصوص ليس بنقل اللفظ عما وضع وانما
هو استعماله في بعض ما يقتضيه ما وضع له اللفظ في الجميع حقيقة فجاز التوقف
فيه حتى يعلم فقد الدليل الموجب للتخصيص قالوا ولان التخصيص ضربان تخصيص في
الاعيان وتخصيص في الازمان ثم ثبت وتقرر ان اللفظ اذا ورد مطلقا وجب اعتقاد
عمومه في جميع الازمان والعمل بمقتضاه ولا يجوز التوقف فيه لجواز ان يكون هناك
دليل يوجب تخصيصه في بعض الازمان وهو النسخ فكذلك اذا ورد مطلقا
في الاعيان وجب اعتقاد عمومه ولا يجوز التوقف فيه لجواز ان يكون هناك
دليل يقتضي تخصيصه في بعض الاعيان والجواب ان التوقف لجواز التخصيص
في الازمان توقف لمعنى يرد على اللفظ ودليل يطرا عليه والامة عن ذلك فلم يجز
التوقف في اعتقاد مقتضى اللفظ لانه يجوز ان يطرى عليه وليس كذلك في مسئلتنا
فان التوقف في العموم لجواز ان يكون هناك معنا يقترن باللفظ يوجب التخصيص ويجوز
ان يتوقف في اللفظ لتجويز معنى يقترن به ولا يتوقف فيه لتجويز امر يطرى بعد ذلك
على صحة هذه البينة في الحكم اذا علم الحاكم عدالتها لم يتوقف في الحكم بها لجواز ان

طرى عليها فسق او شيء يوجب ابطال الحكم بها ومثله لو جهل حالها وجب عليه
التوقف فيها لجواز ان يكون هناك اثر يمنع من الحكم بها لما كان التوقف في
احد الموضعين لامر طارئ وفي الموضع الاخر لامر مقارن لم يكن هاهنا مثله **وجواب**
اخر وهو ان التوقف في العمل باللفظ واعتقاد عمومه لتجويز النسخ يودي الى
اهمال العمل وابطال اللفظ لانه ليس لورود النسخ غاية معلومة بل هو مجوز
في كل وقت واللفظ انما ورد للاستعمال لا لابطاله بلا خلاف مسلمنا فان النظر في
دليل التخصيص لا يودي الى ابطال اللفظ لان الناظر ينظر في اصول الادلة فان وجد ما
يقتضي التخصيص والا عمل به **قالوا** ولان التوقف في العموم لطلب دليل التخصيص
بالنظر والاجتهاد يودي الى ان يتوقف في العموم ابدا لان ما بعد النظر نظر وعلى هذا الى ما
لا نهاية له ففي كل نظر يخفى عليه دليل التخصيص وفي ذلك تعطيل العموم وابطال المقتضاه
بامر متوهم وذلك غير جائز **والجواب** انه لا يودي الى ما ذكروه لانا لا نعتبر النظر
على الوجه الذي قدروه وانما نعتبر في ذلك النظر المعتاد فان الناظر اذا كان من اهل الاجتهاد
ينظر في الاصول التي توجد منها الادلة وهي الكتاب والسنة والاجماع وما ثبت بالاصول
المقررة والقياس على هذه الاصول يطلب دليل التخصيص ان كان فيها ما يقتضي التخصيص
فاذا لم يجد اعتقد العموم وما وراء ذلك من النظر غير معتبر وصار هذا بمنزلة الشهود اذا
حضروا عند الحاكم وجهل حالهم فانه يجب عليه التوقف عن الحكم بها حتى
ينظر في حالها ولا يقال انه لا معنى للتوقف لاجل النظر لان ما بعد النظر نظر ويجوز في كل
مرة ان يرد عليه من يجرح الشاهد بل يجب ان يسقط حكم الوقف
بالقبول بعد بحث ذلك الكشف المعتاد فيكتفي بارشاد الصحاب رسائله ومسائله ليعرفوا
حاله من جيرانه واهل الخبرة به كذلك المجتهد اذا وردت عليه حادثة فنظر في الكتاب
والسنة فلم يجد ما يدل عليها فانه يحول له العدول الى الاجتهاد والحكم فيها بما يقتضيه
القياس ولا يجوز ان يقال انه لا يجب النظر لانه يتسلسل على ما ذكرنا لان ما بعد النظر نظر

ولا بان يرد عليه من يخص بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم بها وما يجب
عليه النظر في ذلك على ما جرت به العادة ثم ينتقل الى الاجتهاد كذلك في مسالتنا مثله
قالوا ولانكم اذا انكرتم على اهل الوقف في العموم ثم سألناكم في
ذلك وانكم توقفتم فيه كما توقفوا **والجواب** انا لا نتوقف في العموم
على الصفة التي يقف فيها اهل الوقف انما نتوقف فيه حتى نستكشف عن دليل
التخصيص فاذا لم نجد ذلك اعتقدنا فيه العموم وهم يتوقفون فيه ابدا ولا يعتقدون
فيه العموم ولا يعملون به وان لم يجدوا دليل التخصيص وهذا موضع ظاهر من الفرقين من
وجه اخر وهو انا نتوقف فيما لم يرد باللفظ العام فان لم نجد ما يدل على اخراج
بعض ما تناوله اعتقدنا عمومه وحملناه على مقتضاه وهم يتوقفون لمعرفة المراد
منه فما لم يظفروا بدليل يدل على المراد فهم على التوقف فسقط ما قالوه **قالوا**
ولانه لا يخلو عند سماع العموم اما ان يعتقد فيه العموم او الخصوص فلا يجوز ان
يعتقد الخصوص لان الخصوص يفتقر الى دليل التخصيص فما لم يعلم ذلك لا يجوز له اعتقاده
فلم يبق الا انه يعتقد العموم لانه لا يخلو من اعتقاد في هذه الحال **والجواب**
انا نقول انه يعتقد عمومه بشرط ان لا يكون هناك دليل يوجب تخصيصه كالبينة
اذا جهل الحاكم حالها فانه يعتقد وجوب العمل بها بشرط التجرد عن سبب يوجب
الفسق وان كان لا ينفك عن اعتقاد كذلك في مسالتنا **مسالة** اقل الجمع
ثلاثة واذا ورد الجمع المنكر او المعرف ودل الدليل على انه لم يرد به الجنس واقل ما
يحمل عليه ثلاثة ومن اصحابنا من قال اقله اثنان وهو قول القطوية من النحويين والقاضي
ابي بكر من المتكلمين وابي بكر بن داود من الفقهاء وروي عن مالك رضي الله عنهم
دليلنا ما روي عن عبد الله بن عباس انه قال لامير المؤمنين عثمان بن عفان
ليس الاخوان اخوة في لسان قومك مشيرا بذلك الى ان الله تعالى علق حجب الام
من الثلث الى السدس بالاخوة وكان ابن عباس لا يرى حجبها باقل من ثلاثة وسائر الصحابة

كانوا يحجبونها بالسنة فقال عثمان رضي الله عنه في الجواب عن ذلك امر مضى في الامصار
وتوارثه الناس لا استطيع نقضه **وجه الدليل** منه ان عبد الله بن عباس من
اهل اللسان وارباب الفصاحة وهو ترجمان القران وحبر الامة وقد ذكر ان اقل الجمع ثلثة
في اللغة وعثمان من اهل اللسان والبلاغة في الكلام فلم ينكر عليه ذلك بل اقره عليه وانما اعتذر
عنه بانه ترك مقتضى اللسان في ذلك لدليل دل عليه وهو انعقاد الاجماع على خلافه فدل على ان
اقل الجمع ثلثة **فان قيل** قد روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وهذا مخالف لقوله
والجواب ان ما قاله زيد بن ثابت ليس على ظاهره فان احدا لم يقل ان الاخوين اخوة لان
لفظ الاسم لا يتناول الجمع وانما اختلفوا في صيغة الجمع هل يتناول الاثنين حقيقة فيفتقر
فيه الى تاويل ويكون معناه الاخوان اخوة في الحكم في حجب الام من الثلث الى السدس
ويدل عليه ان العرب فرقت بين الواحد والاثنين والجمع فقالوا رجل رجلان ورجال ولو كانت
صيغة الجمع حقيقة في الاثنين لم يكن لتفرقتهم بين هذه الاعداد في التسمية والعبارة
معنى لانهم انما قصدوا بذلك التمييز بين هذه الاعداد فلو كان احد العددين داخلا في
الصيغة الموضوعة للاخر لما حصل الغرض المطلوب بذلك الا ترى انه لو قيل رجال
لما كان يتناول الثلثة فما فوقها من جميع الجنس لم يفرقوا بين الثلث وما زاد عليها
في الصيغة والعبارة ثبت بما ذكرناه ان تفرقتهم بين هذه الاعداد في
التسمية ان اقل الجمع ثلثة **فان قيل** اختصاص الاسم بلفظ لا يدل ان لا يكون
داخلا في لفظ الجميع كالسبع اسم يتناول الذيب والاسد وغيرهما وان كان كل
واحد منهم قد اختص باسم واختصاصه باسم لا يمنع من دخوله في الاسم الاعم
كذلك هاهنا **والجواب** ان هذا لا يشبه ما ذكروه لان السبع اسم موضوع
لجنس السباع المفترسة والاسد اسم لنوع من ذلك واختصاص النوع من الجنس
لا يمنع من دخوله في اسم الجنس لانهم لم يقصدوا بوضع هذه التسمية التمييز بينها
وليس كذلك هاهنا فانهم قصدوا بهذه التفرقة بين هذه الاعداد في الصيغة التمييز

بينها فلو كان بعضها داخلا في الصيغة الموضوعة للبعض لما حصل التمييز
وبطل المقصود وصار بمنزلة الذيب والاسد لما كان المقصود بوضع كل
واحد من الاسمين تمييز احد النوعين من الاخر لم يكن احدهما داخلا في اسم الاخر
كذلك هاهنا ويدل عليه ان لفظ الجمع لو كان يتناول الاثنين حقيقة لما صح نفيها
عنهما لان اسماء الحقائق لا يجوز نفيها عن مسمياتها ولما صح ان يقول ما
رايت رجالا وانما رايت رجلين دل على ان صيغة الجمع لا تتناول الاثنين وانما
تتناول الثلثة فما زاد عليها ويدل على من خالف من اصحابنا ان المذهب لا يختلف
انه لو قال له علي دراهم انه لا يقبل اقل من ثلثة دراهم ولو كان اقل الجمع اثنين لقبل
منه ذلك لان موضوع الاقرار مبني على انه لا يلزمه بحكمه الا اليقين الا
ان يقر بزيادة عليه **احتج المخالف** بقوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث بلفظ الجمع فدل على ان صيغة الجمع تتناول الاثنين **والجواب**
انه يحتمل ان يكون اراد به جميع الانبياء في الحكم لانه قد ذكرهم في هذه السورة وكانت
الكناية بلفظ الجمع في هذه الاية راجعة الى جميع الانبياء **فان قيل**
اراد به جميع الانبياء لانه قد جرى في الشرع وان لم يكن في الحكم فيجوز ان ترد
الكناية اليهم في الحكم وان لم يجر له ذكر في جميعهم وقد قيل فيه ان
الكناية يجوز ان ترد في الخطاب الى ما جرى في النفس ولهذا لا يستحق البداية في الشعر
بالواو الا ان يكون قد جرى في نفس الشاعر معنى يحسن ان يبتدي بالواو عطفا
على ما خطر بباله **وجواب اخر** انه يحتمل ان يكون اراد به الحاكمين والمحكوم
له وعليه فرد الجمع ورد الكناية الى الجميع لتعلق القصة بالجميع **واحتجوا ايضا**
بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان
بغى بعضنا على بعض فاستعمل لفظ الجمع في الاثنين فدل على انه حقيقة فيه **والجواب**
ان قوله الخصم يستعمل في اللغة في الواحد والاثنين والجماعة **وجواب اخر** وهو انه يجوز ان

يكون مكذوبا مع جبريل وميكائيل جماعة من الملائكة ورد الكناية بلفظ الجمع
الى الجميع **قالوا** عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة
والجواب ان هذا هو الحجة عليهم فان الجمع لو كان حقيقة في الاثنين لما احتيج
فيه الى بيانه صلى الله عليه لانا نعلم من مقتضى اللفظ في اللغة لا احتاج فيه الى بيانه صلى الله
عليه لانهم يشاركونه في معرفة اللغة وان كان صلى الله عليه وسلم افصحهم فلما بين ذلك
علم انه لم يرد بذلك الجمع في اللغة وانما اراد صلى الله عليه وسلم بذلك بيان الحكم
فان الاثنين فما فوقهما جماعة في الحكم فيما يعود الى الابتياع والمبايعة **قالوا**
ولان الجمع انما سمي جمعا لجمع الاحاد وضم الواحد الى الواحد واقل ذلك اثنان فكان
اللفظ حقيقة فيه ذكر الشيخ ابو حامد رحمه الله **الجواب** انه يبطل بالواحد فان
الجمع متصور فيه فان الثوب يجمع احد طرفيه الى الاخر ثم لا يقال ان الواحد جمع ولا يسمى
الجمع قال الامام رحمة الله وهذا ليس بجيد لانهم انما ادعوا انه سمي جمعا لجمع
الاحاد وذلك جمع الاطراف فيجوز ان يطلق عليه اسم جمع الاطراف فاما جمع
الاعداد فما وجد فيه فلم يثبت له اللفظ الموضوع له حقيقة **والجواب الصحيح**
ان يقال يجوز ان يكون اشتقاقه فيما ذكروه ولا يستمر اللفظ في كل ما يقتضيه
الا ترى ان الدابة انما سميت دابة لانها تدب على الارض ثم يختص ذلك بالخيل على عرف بعض
الناس وبالخيل والبغال والحمير على عرف بعضهم ولا يطلق ذلك على جميع ما يدب وان
كان المعنى الذي اشتق منه اللفظ في اللغة موجودا فيه وكذلك القارورة سميت لاستقرار
الشيء فيها ثم لا تسمى الخابية وسائر الظروف قارورة والخابية سميت خابية لانه
تخبأ الشيء فيها ثم لا يقال للصندوق خابية بل اختص ذلك بما يشغل فيه وان كان معنى الاشتقاق
موجودا في غيره **قالوا** ولان الاثنين يخبران عن انفسهما بلفظ الجمع كما يخبر
الثلاثة فيقولان فعلنا وقمنا كما تخبر الجماعة ذلك فدل على ان لفظ الجمع حقيقة
في الجميع **والجواب** انه ان كان قد سوى بينهما في خطاب المخبر عن نفسه فقد

فرق بينهما في خطاب الحاضر والغائب فيقال قمتما وقمتم وقاما وقاموا **وجواب اخر** ان
التسوية بينهما في لفظ الاخبار لا يدل على ان احدهما يدخل في صيغة الاخر الا
ترى ان النساء والرجال يشتركان في لفظ الاخبار فيقول النساء فعلنا كما يقول
الرجال فعلنا ثم لا يدخل النساء في جمع الرجال ولا الرجال في جمع النساء كذلك هاهنا

باب ما يصح دعوى العموم فيه وما لا يصح

الالفاظ التي يصح دعوى العموم فيها هي الالفاظ التي ذكرناها وقررناها وهي اربعة اسماء
الجموع المعرفة بالالف واللام والاسماء المبهمة والنفي في النكرات وقد سبق
الكلام فيها فاما اذا ورد اللفظ في شيء بعينه فانه لا يصح دعوى العموم فيه كما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تجزيك ولا تجزي احدا بعدك فهذا خاص فيه لا يتناول غيره
فلا يدعى فيه العموم وكذلك الافعال الواقعة على احوال مخصوصة ولم يعلم على اي حال
التي وقع عليها فانه لا يدعى فيها العموم وذلك كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع
بين الصلاتين في السفر فانه يعلم منه انه جمع بينهما في سفر واحد اما طويل او قصير
وليس في اللفظ ذكر واحد من السفرين ويحتمل ان يكون فعله واقعا على احدى الحالتين فيجب
التوقف فيه حتى يعلم على اي الحالين وقع ودعوى العموم فيهما فصار بمنزلة اللفظ اذا تناول
شيئين المراد به واحد منهما غير معين فانه لا يجوز الاحتجاج به حتى يبين المراد منهما عما ليس
بمراد كذلك هاهنا وكذلك القضايا في الاعيان لا يدعى فيها العموم كما روي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه اوجب على رجل افطر في رمضان الكفارة فانه يحتمل انه يكون افطر بالجماع او
بالاكل والجماع ولا يجوز حمله عليهما لانه ليس بلفظ عام فيدعى فيها العموم وانما هي قضية
في عين وحكاية حال تحتمل وصفين وانما يحمل احدهما ان علم احد المعنيين بما دل عليه حمل
الخبر عليه وان لم يعلم ذلك وجب التوقف فيه حتى يرد الدليل بتعيين المراد منها وهكذا ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بالشفعة للجار فانه يحتمل انه قضاه بها بالشركة ويحتمل ان يكون

فقضى له بها لمكان المجاورة واللفظ يحتمل الكل والواحد منهما وهو حكاية حال فيجب التوقف
فيه حتى يعلم بأي المعنيين قضى له ومن أصحابنا من قال إن كان في قوله قضى كلمة أن فإنه يحمل
على العموم لأنه يكون معناه القول أن يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم قضى أن الشفعة
للجار فيصير في التقدير كأنه قال الشفعة ومنهم من قال إن كان فيه كان فإنه يحمل على العموم
كأنه روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يقضي بالشفعة للجار لأن كان إخبار عن دوام فعله
يقال كان فلان يقري الضيف ويفعل المعروف قال الله تعالى وكان يأمر أهله بالصلاة والزكوة
فيقتضي أنه كان يقضي بالشفعة للجار بكل حال الشركة والمجاورة والجميع غير صحيح
لأن كلمة أن قد ترد بعد قوله قضى والمراد بها الفعل حقيقة وقد ترد والمراد بها القول
على ما ذكروه وإنما يصح دعوى ما ذكروه من القول لو كان لا يراد بها الفعل حقيقة إلا القول
ويكون الظاهر منها ذلك وليس كذلك وكذلك ما قاله الآخر غير صحيح لأن كان وإن
كانت تقتضي الإخبار منه عن دوام الفعل إلا أنها تحتمل الدوام على حال مخصوصة وصفة
مخصوصة وليس ما يقتضي الإخبار عن المراد منه على الحرى لكان يعين الأخرى اللفظ في الاحتمال
بعد دخول هذه الكلمة فيه على ما كان عليه قبل دخولها فيه **فصل** وما لا يجوز دعوى
العموم فيه أن يكون اللفظ مفتقرا إلى تقدير وإضمار غير مستقل بظاهره كقوله تعالى الحج
أشهر معلومات فهذا اللفظ غير مستقل بنفسه لأن الحج ليس بأشهر فلا بد فيه من تقدير وقت
إحرام الحج أو أفعال الحج ولا يجوز دعوى العموم فيما قدر فيه لمعنيين أحدهما أن العموم من صفات
النطق وليس معنا فيما أضمرناه نطق فيدعى فيه العموم والثاني أن الإضمار إنما يراد ليتم
الكلام في نفسه ويستقل بذاته وبإضمار واحد يتم فلا حاجة بنا إلى إضمار آخر فلا يجوز اقدام
الإضمار في اللفظ من غير حاجة إلا بدليل يدل عليه ومما يجري هذا المجرى الألفاظ التي أضيف
التحليل والتحريم فيها إلى الأعيان كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إني لا أحل المسجد لجنب
ولا حائض ونحو ذلك لأن الأعيان لا توصف بالتحليل والتحريم وإنما المراد به التصرفات الواقعة في

الأعيان وهي غير مذكورة فإن أضمر فيه تصرفا آخر خصصه غيره فيجب التوقف فيه
ولا يجوز حمله على ما ذكرناه من المعنيين هذا قول من قال من أصحابنا أن هذا اللفظ مجمل
وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه يحتمل أن يريد
به رفع المأثم ويحتمل أن يريد به رفع الحكم ولم يجز لواحد منهما ذكر فمن أصحابنا من يجعل
ذلك من باب المجمل فيجب التوقف فيه حتى يعلم المراد منه ولا يجوز حمله عليهما
لما بيناه ومن أصحابنا من يجعلها في مثل هذا مفيدا فيحمله عليهما لأنه أعم فائدة ومنهم من
قال يحمل على الحكم لأنه مختلف فيه والإثم غير ثابت بالإجماع ولا حاجة بنا إلى حمله
عليه قال الإمام رحمه الله والجميع فاسد لا معنى له أما قول الأول فغير صحيح
لأنه ليس من ضرورة بيان النبي صلى الله عليه وسلم أن يبين الأعم دون الأخص بل قد يقصد
صلى الله عليه وسلم بيان الأخص كما يقصد بيان الأعم والجميع شرع فليس حمل بيانه
المطلق على أحدهما بأولى من حمله على الآخر وقول الآخر لا معنى له لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما
يقصد بيان الشرع فقد يوافق ذلك متفقا عليه وقد يوافق مختلفا فيه ولا يقصد بالبيان
ما كان مختلفا فيه ولا معنى لصرف البيان إلى المختلف فيه وترجيحه عليه دون المتفق
عليه ولا اختصاص لبيانه صلى الله عليه وسلم بأحدهما دون الآخر ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا
نكاح إلا بولي وقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات وسائر الألفاظ التي يجمع فيها
وإثبات على قول بعض أصحابنا إلا أنها مجملة لأن المذكور في اللفظ غير مراد لأن العمل
والنكاح موجودان فيفتقر إلى تقدير وإضمار فإن أضمر أحدهما الجواز والصحة أضمر
الآخر الكمال والفضيلة فيقول أصحابنا في الجواب عن ذلك إنا نحمله عليهما فيقول ذلك
القائل نحمله عليهما لا يجوز لأن دعوى العموم في مضمر والمضمران لا يدعى فيهما العموم
فيقول بعض أصحابنا في الجواب عن ذلك دعوى العموم في المضمرات يجوز على قول بعض أصحابنا
قال الإمام رحمه الله ليس هذا طريق الجواب عن هذا السؤال وإنما طريق الجواب عنه

والقول انا لا نحمله عليهما من جهة التقدير والاضمار وانما نحمله عليهما بحكم عموم اللفظ
لانه نفي في نكرة والنفي في النكرة قد ذكرنا انه من الفاظ العموم فيقتضي نفي الجنس فيدخل فيه الكمال
والجواز جميعا باللفظ لا بتقديرهما فيه كما لو قال ما رايت رجلا فانه يتناول نفي جنس الرجال بلفظه
من طويل وقصير فنقول ان ذلك القائل انه دعوى عموم في مضمر غلط وقول المجيب عنه انه يجوز دعوى
العموم في المضمرات مساعدة على الخطا وارتكاب خطا اخر ه

باب القول في الخصوص

التخصيص تمييز بعض الجملة من الجملة بحكم ومعنى قولنا خص رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا وخص
الغني بايجاب الزكاة وخص الفقراء باستحقاقها معناه ميز عن غيره بذلك الحكم واما تخصيص
العموم فحده اخراج بعض ما دخل في اللفظ العام بدليل مثال حد التخصيص المطلق قوله تعالى
حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى فميز الوسطى عن جملة الصلوات في الامر بالمحافظة
فكان ذلك داخلا في حد التخصيص ولا يدخل في حد تخصيص العموم لانه لم يخرج من اللفظ وانما
افرد بعض ما تناوله اللفظ بزيادة تاكيد ولو قال ولا تحافظوا على الصلاة الوسطى لكان
ذلك تخصيص عموم لانه اخراج لبعض ما دخل في اللفظ العام وكذلك قوله تعالى حرمت عليكم
الميتة عام في جميع الميتات وفي اجزاء الميتة ثم اخرجنا منه السمك والجراد والشعر
والجلد بعد الدباغ بالسنة فكان ذلك تخصيصا للعموم وتخصيص العموم في الامر والنهي والخبر
بان يقول اقتلوا المشركين ويريد بعضهم وفي الخبر رايت الناس ويريد بعضهم ومن الناس من قال لا يجوز تخصيص
الخبر لانه لا يجوز ان يقول رايت الناس ثم يقول لم ار بعضهم لانه اراد بذلك الخبر الاخبار عن
[illegible] الى هذه الغاية فيسقط حكم الخبر وذلك التخصيص في الازمان وكذلك لا يجوز ان يخبر
عن جميع الاعيان ثم يريد به بعضهم قياسا للتخصيص في الاعيان على التخصيص في الازمان
والدليل على جوازه انه لا فرق بين ان يقول اقتلوا المشركين ويريد به من لم يؤد الجزية منهم
وبين ان يقول رايت المشركين ويريد به بعضهم لان لفظ الخبر في اقتضاء العموم كلفظ الامر والنهي

فاذا جاز ان يطلق الامر والنهي ويريد بهما بعض ما دخل فيهما بدليل يتصل بهما جاز ذلك
في الخبر ولو كان ذلك في الخبر يوجب كونه كذبا لوجب ان يكون في الامر والنهي موصوفا
بالبداء لما لم يوصف التخصيص في الامر والنهي بانه بداء من جهة الله تعالى بل قيل هو
بيان ما لم يرد باللفظ العام وكذلك التخصيص في الخبر لا يوجب وصفه بالكذب بل هو
بيان ما لم يرد به ولانه لفظ وضع لتخصيص العموم فجاز ان يدخل الخبر كالاستثناء
او لانه لما جاز تخصيص الامر والنهي جاز في الخبر كالاستثناء واما قولهم ان النسخ غير
جائز في الخبر فكذلك التخصيص فغير صحيح وذلك ان النسخ يصير الخبر كذبا
وليس كذلك التخصيص فانه بيان لما لم يرد باللفظ فما افترقا كالامر والنهي ه

فصل يجوز تخصيص العموم الى ان يبقى تحت اللفظ واحد وقال ابو بكر
القفال يجوز تخصيص اسماء الجموع الى ان يبقى تحت اللفظ ثلثة ولا يخصها الى ما
دون ذلك **دليلنا** انه لفظ عام يجوز تخصيصه الى الثلث فجاز تخصيصه
الى ما دونها كالاسماء المبهمة كقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه يجوز تخصيصه
الى ان يبقى تحت اللفظ من بدل واحد كذلك ههنا ولانه معنى يخص اللفظ العام فجاز ان
يخصه الى واحد كالاستثناء فانه يصح ان يقول له عشرة الا تسعة كذلك ههنا ه
واحتج المخالف بان اقل ما يستعمل فيه صيغة العموم في اسماء الجموع ثلثة ولا يستعمل
فيما دون ذلك على الحقيقة فلا يجوز تخصيصها الى دون ما وضع له واستعمل فيه ه
والجواب انه يبطل بالاستثناء فانه موضوع للثلثة فصاعدا ويجوز بالاستثناء
ان يخص الى ما دون ذلك وكذلك في التخصيص بغير الاستثناء وجب ان يكون مثله ه
وجواب اخر انا لا نسلم انه لم يستعمل في لفظ الجمع فيما دون الثلث بل قد استعمل
في الواحد فان الله تعالى قال الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم يعني نعيم بن مسعود
الاشجعي وقال عز وجل في عائشة رضي الله عنها اولئك مبرؤون مما يقولون وذلك عادة العرب في

لسانها فعبر عن الواحد بلفظ الجميع إعظاما له وإجلالا إذا ثبت ذلك فسقط ما قاله

مسألة العموم إذا دخله التخصيص لم يصر مجازا فيما بقي تحت اللفظ
وقالت المعتزلة يصير مجازا وهو قول عيسى بن أبان من أصحاب أبي حنيفة وقال أبو الحسن
الكرخي إن دخله التخصيص بدليل متصل باللفظ كالاستثناء والشرط لم يصر مجازا
وإن كان بدليل منفصل عنه صار مجازا وهو قول القاضي أبي بكر **دليلنا** على
من زعم أن التخصيص بلفظ الاستثناء والشرط لا يصير اللفظ مجازا أن الرجوع في
معرفة الحقيقة والمجاز والتمييز بينهما إلى الاستغراق الجاري من أهل اللسان
والعرف الثابت في الخطاب بينهم ونراهم يستعملون الاستثناء والشرط في كلامهم
أكثر من أن يعد ويحصى وكثرة استعمال اللفظ في معنى على وجه لا يعارضه غيره فيه دليل على كونه
حقيقة فيه ولا يجوز وصفه بأنه مجاز ويدل عليه أن الكلام يتغير معناه بما يدخل عليه ألا
ترى أنك تقول زيد في الدار فيكون خبرا ثم تقول أزيد في الدار فيصير استخبارا فيتغير
معنى الكلام بأن اتصل همزة الاستفهام به ولا يقال إن دخول هذا الحرف على الكلمة
صيرها مجازا لأنه نقل معناها من صفة إلى صفة فكذلك دخول الاستثناء والشرط على
الكلام يغير معناه ولا يصير مجازا فإن زعم أن قوله أزيد في الدار مجاز لدخول الاستفهام
عليه فلأنه لا يستحي أن يتكلم لأنه عامة كلام العرب موضوع على هذا وهو أن يتغير
معناه وينتقل من صفة إلى صفة بدخول حروف الصفات عليه ولا يحسن لعاقل أن
يدعي ذلك مجازا وإن شئت حررت منه عبارة فقلت ما يدخل على الكلام فيغير
معناه لا يصير به مجازا ككلمة الاستفهام في لفظ الخبر والدليل على الجميع أن
العموم تناول الجميع الجنس بلفظه ولغة الحال نطقه فلو دخل التخصيص في بعضه
فقد بقي تحت اللفظ بعض ما تناوله مقتضاه وأخرج منه البعض فوجب أن يبقى حقيقة
فيه لأنه استعمل في بعض ما تناوله وهذا المعنى وهو دليل آخر في المسألة وهو أن حقيقة المجاز

نقل اللفظ عما وضع له إلى غيره وإنما استعمل في بعض ما اقتضاه وتناوله فوجب
ألا يصير مجازا فيه ولأنه معنى وضع لتخصيص العموم فلا يصير مجازا كالاستثناء
والشرط على من يسلم ذلك **واحتج المخالف** بأن هذه الصيغة موضوعة
لاستغراق الجنس والطبقة فإذا استعملت في الخصوص فقد عدل بها عما وضعت
فوجب أن تصير مجازا كالأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع والحمار إذا
استعمل في الرجل البليد **والجواب** أن هذا يبطل بالتخصيص بالشرط والاستثناء
على طريقة من سلم ذلك فإن اللفظ موضوع لاستغراق الجنس والطبقة على ما
ذكر وبالشرط والاستثناء قد نقل عما وضع له ولم يصر مجازا **فإن قيل**
لفظ العموم مع الاستثناء والشرط موضوع للخصوص واللفظ الموضوع
للعموم هو الخالي عن الاستثناء والشرط **قيل** وكذلك مثله
هذه الصيغة مع اتصال دليل التخصيص بها موضوعة للخصوص وإنما تكون موضوعة
للعموم عند التجرد من قرينة التخصيص ويخالف استعمال الأسد في الرجل الشجاع
والحمار في البليد لأن ذلك اللفظ نقل عما وضع له إلى غيره ولهذا افتقر في
العدول عن المعنى الموضوع له إلى دليل يدل على المراد منه وهاهنا اللفظ يستغرق
جميع الجنس ولم ينقل عما وضع له إلى غيره وإنما استعمل في بعض مقتضاه وما
تناوله ولهذا لا يفتقر إلى دليل يدل على ما بقي أنه مراد من اللفظ وما بقي تحت اللفظ فهو
مراد به فلا يجوز أن يكون مجازا فسقط ما قاله

باب ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز

وجملته أن الألفاظ الأربعة التي ذكرناها أنها موضوعة للعموم يجوز تخصيصها
فأما فحوى الكلام فإنه لا يجوز تخصيصه وهو التنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما أف
نص على تحريم التأفيف ونبه على الضرب بالمنع أولى فكان تحريم الضرب مقصودا

من فحوى الخطاب لا من نطقه فإذا أراد تخصيصه بحالة المنع دون
حالة بدليل لم يجز ذلك والعكس أحدهما أن التخصيص من صفات النطق والذي يعقل
في المنع من الضرب ليس بنطق يرد التخصيص عليه وإنما هو معقول من المعنى والثاني
أن المنع من الضرب إنما ثبت بالقياس على التأفيف والشافعي رحمه الله يسميه
القياس الجلي وتخصيص القياس لا يجوز لأنه نقض له وذلك يوجب إبطاله ولهذا لو
جمع بينهما لعد متناقضا بأن يقول لا تقل لهما أف واضربهما وأما دليل الخطاب
كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكاة دليل خطابه أن المعلوفة لا زكاة فيها
فهل يجوز تخصيصه في معلوفة دون معلوفة بدليل أم لا **قال** الإمام حكى وجهين
بناء على المعنيين المتقدمين في فحوى الخطاب أحدهما أنه يجوز تخصيصه لأن ما يقتضيه
دليل الخطاب معقول من اللفظ من جهة اللغة لا من جهة المعنى فصار بمنزلة النطق والثاني
أنه لا يجوز لأنه ليس معنا ما يقتضيه دليل الخطاب نطق وقد ذكرنا أن التخصيص
من صفات النطق وأما النص فلا يصح تخصيصه كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
لأبي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي أحدا بعدك وإنما قلنا ذلك لأن التخصيص هو إخراج بعض
ما يتناوله اللفظ مع بقاء البعض والنص تناول واحدا وإخراج بعضه محال وإسقاط جميعه
ليس بتخصيص وإنما هو نسخ وكذلك الفعل إذا ورد على صفة أو في حالة فإنه لا يصح دعوى
التخصيص فيه لأنه إن علمت الحالة التي ورد فيها أو الصفة التي وقع عليها بأن روي أن النبي
صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر الطويل أو القصير فإنه يجب حمله على
ذلك ودعوى التخصيص فيه لا يصح لأنه تناول حالة واحدة والتخصيص إخراج البعض
وإبقاء البعض وذلك مستحيل هاهنا وإن لم يعلم الصفة التي وقع عليها الفعل ولا الحالة
التي ورد فيها بأن روي أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين في السفر فإنه لا يصح دعوى التخصيص
بإحدى الحالتين دون الأخرى لأن فعله صلى الله عليه وسلم إنما وقع في إحدى الحالتين ولم يقع فيهما جملة

على أحدهما دون الأخرى ليس بتخصيص فيجب التوقف فيه ليعلم حقيقة الحال والصفة فيه

باب بيان الأدلة التي يجوز التخصيص بها والتي لا يجوز

وجملته أن التخصيص على ضربين تخصيص بدليل متصل وتخصيص بدليل منفصل
فأما الدليل المتصل فهو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة ولكل واحد من
ذلك باب نذكره فيه على الاستيفاء إن شاء الله تعالى وأما الدليل المنفصل
فعلى ضربين دليل عقلي ودليل شرعي فأما العقلي فعلى ضربين أحدهما يجوز ورود
الشرع بخلافه والثاني لا يجوز ورود الشرع بخلافه فأما ما يجوز ورود الشرع
بخلافه فهو استصحاب حال العقل في نفي الحكم واستصحاب الحال في براءة
الذمة وهو أن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة وطريق اشتغالها الشريعة
وذلك معلوم من جهة العقل وهو طريق لإثبات الحكم في الشرع غير أنه لا يجوز
تخصيص العموم وليس في أدلة الشرع دليل لا يجوز تخصيص العموم به إلا بعدم سوى
هذا النوع من الدليل وإنما لم يجز التخصيص به لأنه إنما يجب لعدم الدليل الذي
صار به فيجب فيسقط حكمه بأي عموم ظفرنا به في مقابلته وقدمناه عليه **وأما**
ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه فهو الأحكام العقلية كحدث العالم وإثبات
الصانع وإثبات صفاته القديمة من كلامه وغيره فإن الشرع لا يجوز أن يرد
في شيء من ذلك بخلاف ما تقتضيه أدلة العقل فيجوز تخصيص العموم الوارد
في الشرع بأدلة العقل لأنه لا يجوز أن يكون خالقا لذاته وصفاته وأما الدليل
الشرعي **فستة** أضرب خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه
وسلم ومفهوم خطابهما وأفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم وإقراره والإجماع والقياس
فأما خطاب الله عز وجل فإنه يجوز تخصيصه بخطابه وهذا كقوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن بقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من

قبلكم وكذلك يجوز تخصيص عموم السنة بخاص القرآن ومن الناس من قال لا
يجوز لأن السنة جعلت بيانا للقرآن قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فلا يجوز
أن يكون القرآن بيانا للسنة **دليلنا** قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الأشياء المفتقرة إلى البيان فوجب أن يكون
القرآن بيانا لها ولأنهما دليلان عام وخاص تعارضا فقضي بالخاص على العام
كالآيتين والخبرين ولأن الخاص من القرآن إنما قدم على العام فيه لأنه يتناول ما
يتناوله على وجه لا احتمال فيه والعموم يتناوله على وجه فيه احتمال
فقدم ما لا احتمال فيه على ما فيه احتمال وهذا المعنى في عموم السنة مع خصوص
القرآن موجود فإن خاص القرآن يتناوله على وجه لا احتمال فيه فوجب
تقديمه عليه ولأن الأدلة في الشرع إنما وردت للاستعمال والإعمال لا للإبطال
والإهمال وفيما ذكرناه جمع بين الدليلين وعمل بموجبهما وفيما ذكروه تعطيل
لأحد الدليلين واستعمال الآخر وكان الجمع بينهما أولى من التمسك بأحدهما
واطراح الآخر ولأن الكتاب مقطوع به والسنة غير مقطوع بها فلم يجز ترك
ما هو مقطوع به بما هو مظنون فأما قولهم إن السنة جعلت بيانا
للقرآن فإنه يعارضه أن القرآن قد جعل أيضا بيانا للسنة بدليل الآية التي ذكرناها والآية
التي ذكروها تحتمل تأويلين أحدهما أن يكون معنى البيان الإظهار أي لتظهر للناس
ما نزل إليهم الدليل عليه أنه علق ذلك بجميع القرآن والبيان الذي يتعلق بجميع القرآن
هو الإظهار والتبليغ فأما التفسير فلا يتعلق بجميع القرآن فإنه ليس كل ما في القرآن
يفتقر إلى بيان كالمجمل وغيره فأما الخاص فإنه لا يحتاج إلى بيان والسنة العامة تفتقر
إلى بيان فوجب أن يكون بيانا لها فتحمل الآية على أحد هذين التأويلين بما ذكرناه من الدليل
وأما خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه يخص العام منه بالخاص منه كقوله صلى الله عليه وسلم

لا تنتفعوا من الميتة بشيء فخصصنا بقوله صلى الله عليه وسلم هلا أخذتم إهابها
فدبغتموه فانتفعتم به وكذلك يخص عام القرآن بخاص السنة كقوله تعالى
حرمت عليكم الميتة فخصصناها في السمك والجراد بقوله صلى الله عليه وسلم
أحلت لنا ميتتان ودمان ومن الناس من قال لا يجوز تخصيصه وهو وجه
لأصحابنا وقال عيسى بن أبان من أصحاب أبي حنيفة إن كان اللفظ العام قد
دخله التخصيص بمثله جاز الزيادة في تخصيصه بخبر الواحد وإن لم يكن
دخله التخصيص لم يجز أن يبتدئ تخصيصه بخبر الواحد **دليلنا**
أن المسلمين أجمعوا على تخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل
حظ الأنثيين في القاتل والكافر بقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث أهل ملتين شتى
وقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث المسلم من الكافر وقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث
القاتل من الميراث شيئا فلو لم يجز تخصيص القرآن بالسنة لما أجمعوا في هذا
الموضع على التخصيص **فإن قيل** هنا إنما ثبت التخصيص بالإجماع
والإجماع مقطوع به **والجواب** أن الإجماع لا يقبل بنفسه فلا بد
له من دليل يستند إليه ولا نرى هاهنا دليلا يعقد عنه الإجماع سوى خبر الواحد
فكان ذلك إجماعا منهم على جواز تخصيص العام من القرآن بالخاص من السنة ويدل عليه
أن فاطمة لما جاءت تطلب ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتجت بالآية فقال
أبو بكر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نحن معاشر الأنبياء لا نورث
ما تركنا صدقة وأجمعت الصحابة على العمل بذلك الخبر وهو خبر واحد وقد خصوا
به عموم القرآن وكذلك أجمعوا على تخصيص قوله وأحل لكم ما وراء ذلكم في النساء بالجمع
بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها
ولا المرأة على خالتها الصغرى على الكبرى ولا الكبرى على الصغرى وذلك خبر واحد ولأنهما

خاص وعام تعارضا فوجب ان يقضى بالخاص على العام كما لو كانا من الكتاب والسنة
ولان خاص الكتاب والسنة انما قدم على عامهما لان الخاص ما يتناوله نص صريح
على وجه لا احتمال فيه والعام يتناوله على وجه محتمل وهذا المعنى موجود في مسئلتنا
فان خاص السنة يتناول الحكم على وجه لا احتمال فيه وعام القران يتناوله على
وجه محتمل فوجب ان يقدم الخاص عليه ولان الادلة وردت الا لتستعمل
لا للابطال وفي الجمع بينهما استعمال لهما وفيما ذكروه عمل باحدهما دون الاخر
واحتج المخالف بان القران مقطوع به وخبر الواحد مظنون فلا يجوز ترك ما
هو مقطوع به بما هو مظنون كخبر الواحد مع الاجماع لا يجوز ترك الاجماع
به وان كان مقطوعا كذلك هاهنا الجواب انا لم نترك مقطوعا به لمظنون
وهو ان عموم القران مقطوع بمورده وليس بمقطوع لمضمنه لانه يحتمل ان يكون مما اريد
فيه خاص السنة ويحتمل ان لا يكون مرادا ولا له فيما تناوله من القران بالسنة مظنون
محتمل فجاز تركه لمظنون صحيح صريح لا احتمال فيه يدل على صحة هذا ان عموم القران
لو كان مقطوعا به في كل ما يتناوله لوجب اذا روي خبر الواحد في معارضته ان يقطع
بكذب روايه كما روي ذلك في مخالفة الاجماع ولما لم يقطع بكذبه وفسقه دل
على ان تناول العموم لما يتناوله غير مقطوع به وانما هو محتمل وجواب اخر
وهو انه ان اراد بقوله عموم القران مقطوع فيما يتناوله فليس كذلك الاجماع وان اراد
به انه مقطوع به في الجملة فخبر الواحد ايضا مقطوع به في الجملة ويخالف الاجماع
فانه صريح به فيما تناوله وهو مقطوع به فلم يجز تركه بخبر الواحد وفي مسئلتنا
بخلافه والمعنى فيه انه لا يمكن استعمال الخبر الخاص معه ولا سبيل الى الجمع بينهما لتنافيهما
ولا يتم العمل باحدهما الا باسقاط الاخر فقدمنا الاقوى منهما وفي مسئلتنا يمكن الجمع بين
الخاص والعام من غير اسقاط لاحدهما فوجب استعمالهما قالوا ولان التخصيص

تخصيصان تخصيص في الاعيان وتخصيص في الازمان ثم ثبت ولقوا ان التخصيص
في الازمان لا يجوز في القران بالسنة فكذلك التخصيص في الاعيان وتحريره انه قول
احد نوعي التخصيص فلم يجز في القران بالسنة كتخصيص الازمان وان شئت قلت
اسقاط بعض ما تناوله اللفظ العام في القران بخبر الواحد فلم يجز كالنسخ والجواب
انه يجوز ان يكون التخصيص في الازمان غير جائز في القران بالسنة والتخصيص في
الاعيان يجوز الا ترى ان تخصيص الازمان في السنة بالقياس لا يجوز وهو النسخ وتخصيص
الاعيان به فيها جائز وجواب اخر وهو ان النسخ اسقاط وابطال
والتخصيص اثبات وبيان فافترقا واما قولهم انه ان العموم اذا دخله التخصيص
صار مجازا والمجاز ان يراد في سايغا للسنة واذا لم يدخله التخصيص فهو باق على حقيقته
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد لانه ترك الحقيقة في القران الى المجاز فلم يجز بخبر
الواحد والجواب انا لا نسلم انه بالتخصيص صار مجازا بل هو باق على
الحقيقة لان حقيقة المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه وهذا اللفظ معقول
المعنى فيسقط ما قاله فصل واما مفهوم الخطاب فهو ضربان
فحوى الخطاب ودليل الخطاب فاما فحوى الخطاب فهو ما عقل من اللفظ من جهة
التنبيه كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فنص على التافيف ونبه على الضرب فدل على
انه بالتحريم اولى فيجوز تخصيص العموم به لانه على قول بعض الناس معقول من اللفظ
في اللغة عند اهل اللسان فصار كانه قال لا تقل لهما ولا تضربهما وتخصيص العموم بالنطق
جائز وعلى قول من قال ان الضرب مستفاد من جهة المعنى بالقياس على التافيف
لانه ليس معنا في المنع من الضرب لفظ وانما اللفظ في المنع من التافيف خاصة وانما
اثبتنا تحريمه بالقياس عليه والشافعي رحمه الله تسميه القياس الجلي وهو يجري مجرى
النص ولهذا ينقض حكم الحاكم اذا خالفه كما ينقض اذا خالف النص وتخصيص العموم
بالقياس جائز فلان يجوز بهذا النوع منه اولى واما دليل الخطاب فيجوز تخصيص العموم

به مثاله قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء فإنه لم يرد فيما دون القلتين
لفظ في نجسه من غير تغير تعلق به الحكم وإنما أثبتنا تنجيسه بدليل خطاب
الخبر الوارد في القلتين مخصصاً عموم الخبر المتقدم بخصوص هذا الخبر وقال
أبو العباس بن سريج لا يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب وهو قول أصحاب
أبي حنيفة وهذا مبني على أصل وهو أن دليل الخطاب عندنا حجة وعندهم
ليس بحجة وسيأتي الكلام على ذلك فيما بعد إن شاء الله

باب تعارض اللفظين

إذا تعارض لفظان فإنه لا يخلو إما أن يكونا خاصين أو عامين أو أحدهما عاماً
من وجه خاصاً من وجه أو يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً فإن كانا خاصين مثل
أن يقول لا تقتلوا المرتد وقال في لفظ آخر اقتلوا المرتد وقال صلوا ما له سبب في
وقت النهي وفي لفظ آخر لا تصلوا ما له سبب في وقت النهي ومثل هذا لم يرد في الشرع
ولا يجوز أن يرد في وقت واحد لأنه يؤدي إلى التناقض في الكلام وقول صاحب
الشريعة لا يجوز التناقض عليه فإن اتفق ورود مثل ذلك فإنما يرد في وقتين
والطريق في العمل به أن ينظر إلى التاريخ فإن عرف التاريخ نسخ الأول منهما بالثاني
لأنه لا يؤدي إلى التناقض وإن لم يعرف التاريخ وجب التوقف فيهما وطلب الترجيح
بينهما فيقدم أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح إن وجد وإن كانا عامين
على صفة واحدة كما روي أنه قال صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وروي في معارضته
من بدل دينه فلا تقتلوه فهما في العموم على صفة واحدة أو قال صلوا الصلوات في أوقات
النهي وروي أنه قال لا تصلوا الصلوات في أوقات النهي فإذا اتفق اللفظان وهما في العموم على
هذه الصفة متعارضان فإن أمكن حمل أحدهما على حالة والآخر على حالة وجب ذلك وإن لم
يمكن وجب طلب الترجيح فيهما فإن وجد ذلك وإلا وجب التوقف كما ذكرنا في الخاصين وقد
ورد في الشرع مثل ذلك وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال خير الشهود من شهد قبل أن

يستشهد وقال شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد فأحد اللفظين في العموم وفي
المدح على إقامة الشهادة قبل الاستشهاد والآخر في الذم على ذلك والجمع بينهما ممكن
فيحمل الذم عليه إذا كان صاحب الحق عالماً بأن له على الحق شاهداً فإذا أقام الشاهد الشهادة
قبل مطالبته استحق الذم ويحمل المدح عليه إذا كان عنده شهادة لرجل بحق وهو لا
يعلم بها فأعلمه بالشهادة وأقامها له رغبة في إحياء حقه ونفي الظلم عنه فإنهما يستحقان
الحمد والمدح على ذلك وأما إذا كان كل واحد من اللفظين عاماً من وجه خاصاً من وجه
مثل أن يدل الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين عند أهل الظاهر أنه جائز ويستدلون
على ذلك بقوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وهذا خاص في الجمع بين الأختين فإن قيل
احمل آيتك على غير الأختين بدليل خصوص آية المنع من الجمع بين الأختين عارضه
بمثل ذلك فقال وأنا أيضاً أحمل آيتك على الجمع بين الأختين بالنكاح بدليل خصوص
آية ملك اليمين وكل واحد منهما خص عموم دليل صاحبه بخصوص دليله ومثال
ذلك أيضاً قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثاً ومتاعاً إلى حين هذا خاص
في الشعر والصوف عام في حال الحياة والموت وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
عام في الشعر والصوف وسائر أجزاء الميتة خاص في الميتة فإن قال أحمل آيتك على غير
الشعر والصوف بدليل آيتي الخاصة في الشعر والصوف عارضه بمثله فقال وأنا
أحمل آيتك على ما أخذ في حال الحياة بدليل آيتي الخاصة في الميتة ومثال ذلك أيضاً
أن يستدل على جواز ما له سبب من الصلوات في أوقات النهي بقوله صلى الله عليه وسلم من نام
عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها وهذا خاص فيما له سبب عام
في الأزمان فيعارضه بنهيه صلى الله عليه وسلم عن الصلاة في هذه الأوقات وذلك خاص
في الأوقات ولكنه عام في الصلوات فإن خص عمومه بخبر خصمه خص خصمه
عموم خبره بخصوص خبره فإذا اتفق مثل ذلك وتعارض اللفظان على هذه الصفة

والظاهر أن يرجح المشترك منهما استعمالاً له على أصله فقولي في مسألة الجمع بين الأختين
المملوكتين أعني لأنها تقتضي الحظر والآية تقتضي الإباحة والحظر مقدم على الإباحة لما فيه
من الاحتياط وروي عن عثمان وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا في الجمع بين الأختين بملك اليمين
أحلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم أولى بالحظر رضوان الله عليهما المعنى الذي ذكرناه وهو أن
الآية الواردة في ملك اليمين تقتضي العموم بها الإباحة والتحليل والآية الواردة في المنع
من الجمع تقتضي التحريم بعمومها ثم رجحوا التحريم على الإباحة **ونقول** في الثاني الموقوف
أعني أولى لأنه قصد بيان الحكم الذي هو التحريم والأخرى لم يقصد بها بيان الحكم الذي هو التحليل
وإنما قصد بها الامتنان والإنعام بما خلق لهم من النعم ولقوله أوقات النهي أخرى أولى
لأنه قد قضي به على خبر كل من عصر بوجه فإنه يجوز فعلها بخبر ذي ولم يقض بخبر أعلى غيره في
شيء من الصلوات والخبر القاضي أولى من المقضي عليه **ومثال** آخر في هذا الباب أيضاً
في قتل المرتد بقوله صلى الله عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه وهذا عام في الرجال والنساء وخاص
في الردة فيعارضها الحنفي بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قتل النساء والولدان
وهذا خاص في النساء ولكنه عام في الردة والكفر الأصلي فإن احمل خبركم على الرجال
بدليل خبري الخاص في المرأة قلنا له ونحن أيضاً نحمل خبرك على القتل بالكفر الأصلي بدليل خبرنا الخاص
في الكفر الطارئ فيتعارضان ويحتاج فيه إلى الترجيح بوجه من وجوه الترجيح وأما إذا كان أحد
اللفظين عاماً والآخر خاصاً فإنه يقضى بالخاص على العام لا يختلف أصحابنا فيه بحال وقد اختلف
الناس في ذلك على مذاهب كثيرة فذهبت طائفة إلى أن الخاص والعام إذا تعارضا وجب التوقف فيهما
ولا يعمل بواحد منهما بل يتساقطان ويطلب الحكم من دليل آخر وهو قول القاضي أبي بكر وبعض المتكلمين
وقالت طائفة إذا ورد العام بعد الخاص كان ناسخاً للخاص وإن تقدمه وجب تخصيصه وهو قول بعض المعتزلة
وأصحاب أبي حنيفة وقال بعض أصحابنا إذا ورد الخاص بعد العام كان ناسخاً لما قابله من العام وهو
قول المعتزلة ونحن نختلف في المذهب على الغرض المقصود وهو القضاء بالخاص على العام وإنما

تختلف في التسمية والعبارة فمن أصحابنا من يسميه نسخاً ومنهم من يسميه تخصيصاً
بناء على أصل وهو أن تأخير البيان عن وقت الخطاب غير جائز على قول بعض أصحابنا فإذا تأخر
الخاص عن العام جعل ناسخاً له لأن البيان لا يتأخر عن المبين وقال أصحاب أبي حنيفة إذا
كان العام والخاص متفقاً على العمل بهما قضي بالخاص على العام كقوله صلى الله عليه وسلم
في الرقة ربع العشر مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة
فإن كان العام متفقاً على العمل به والخاص مختلفاً فيه لم يقض بالخاص بل يقضى بالعام كقوله
صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة
أوسق من التمر صدقة وقال أهل الظاهر إن تعارض الخاص والعام في القرآن قضي بالخاص على
العام وإن كان في سنة سقطا ولم يعمل بواحد منهما بل تستعمل مع كل واحد من
هاوي على الانفراد إن شاء الله تعالى **فالدليل** على القائلين أولاً أن الخاص يقضى
به على العام بكل حال هو أنك تقول دليلان خاص وعام تعارضا فوجب أن يقضى بالخاص
على العام كدليل العقل مع عموم ألفاظ الشرع كقوله تعالى الله خالق كل شيء فإنا نقضي بأدلة
العقل الخاص على هذا اللفظ العام من جهة الشرع في أنه غير خالق لذاته وصفاته من كلامه
وقدرته وعلمه وغير ذلك مما ضمنا **فإن قيل** المعنى في أدلة العقل أنها لا تحتمل النسخ
والإبطال وأدلة الشرع تحتمل ذلك فلهذا قضي بها عليها بخلاف مسألتنا فإن أدلة الشرع تقبل
النسخ وتحتمل الإبطال فيجوز أن يكون العام ناسخاً للخاص والخاص ناسخاً للعام فوجب التوقف
فيهما **والجواب** أنه إن كان أدلة العقل لا سبيل إلى إبطالها فقضي بها على عموم
الشرع فكذلك دليل الشرع لا يجوز تركه مع احتمال الإبطال الاحتمالي وما هو أقوى والعام ليس
مثل الخاص ولا أقوى فلا يجوز تركه فلا فرق بين ما يمكن إبطاله وبين ما لا يمكن رفعه إذا لم
يوجد شرط الرفع فيه ويدل عليه أنا بنينا دليل الخاص بعض فإن قوله صلى الله عليه وسلم استمتعوا بجلود
الميتة نقيض في بنا وله الجلد والعام مشكوك فيه بنا وله ويجوز أن يريد تحريم المنتفع بهما دون

الجلد يجوز ان يريد به مع الجلد فلا يجوز ان نترك يقينا بالشك ويدل عليه ان الادلة في الشرع
انما وردت للاستعمال والاعمال من جهة من تجب علينا طاعته وامتثال اوامره لا للاسقاط
والابطال ومتى قضينا بالخاص على العام عملنا بموجب الدليلين ولم نسقط واحدا منهما
كما امرنا به فاذا توقفنا فيهما تركنا العمل بهما مع امكانه وذلك غير جائز ولان الخاص
يتناول ما يتناوله لا على وجه الاحتمال والعام يتناوله على وجه محتمل لان اللفظ العام يرد
والمراد به العموم وقد يرد والمراد به الخصوص فوجب القضاء بما لا احتمال فيه على ما فيه
احتمال ويدل عليه ان الادلة في الشرع وان وردت متفرقة كالكلمة الواحدة عند الجمع
بينهما وترتيب بعضها على بعض فنجعل كانها صدرت من صاحب الشرع في مكان واحد
لان لا يؤدي ذلك الى التناقض فيها ثم ثبت ونقدر ان اللفظ العام والخاص لو ورد دفعة
واحدة لقضي بالخاص على العام بان قال لا تستمتعوا من الميتة بشيء واستمتعوا بالجلد
لكان ذلك صحيحا ورتب احدهما على الاخر كذلك في مسئلتنا مثله **واحتج المخالف**
بان العام فيما تناوله بمنزلة الخاص فيما تناوله لان اللفظ العام فيما دخل فيه من الاحاد بمنزلة عدة
الفاظ واردة في كل واحد من الجنس ولو وردت الفاظ متفرقة في كل واحد مما دخل في
العموم لما جاز القضاء بالخاص عليه وللتعارض فكذلك اذا كان هذا مقتضاه ۞
والجواب انا لا نسلم ان لفظ العموم فيما تناوله بمنزلة عدة الفاظ متفرقة
لان الالفاظ المتفرقة في الاحاد صريحة في تناولها لها غير محتملة فيها ولفظ العموم محتمل
فيما تناوله والخاص غير صريح فيه **وجواب** اخر وهو انه لو كان ما ذكره الفاظ متفرقة لما
جاز ورودها مخالفة ادلة العقل بان يقول الله خالق لذاته وصفاته فلما جاز وروده مخالفه
ادلة العقل دل على انه بمنزلة الالفاظ المتفرقة في الاحاد **وجواب** اخر وهو ان الالفاظ
المتفرقة الواردة في مخالفة الخاص لا يمكن الجمع بينها فلهذا الحكم فيها بالتعارض بخلاف مسئلتنا
فان اللفظ العام يمكن الجمع بينه وبين الخاص فلم يحكم بالتعارض بخلاف مسئلتنا **فصل**

٨٨

قد ذكرنا ان الخاص مقدم على العام تقدم عليه او تأخر سواء كان من الكتاب او من
السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة مثال ذلك من الكتاب قوله تعالى ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن خصصناه بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
من قبلكم ومن السنة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنتفعوا من الميتة بشيء خصصناه بما روت
عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم امر ان يستمتع بجلود الميتة اذا دبغت ومن
الكتاب حرمت عليكم الميتة خصصناه بقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان
ودمان فمتى جوزنا تقديم هذا الخاص على هذا العام او وجد ذلك فانه يقضي به
على العام الوارد بعده **وقالت** المعتزلة يكون العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم
دليلنا ان اللفظين تعارضا خاص وعام فوجب ان يقضى بالخاص على العام كما
لو كان الخاص متأخرا عن العام او وردا دفعة واحدة ويدل عليه انا انما قضينا بالخاص على
العام لانه يتناوله على وجه لا احتمال فيه فان قوله صلى الله عليه وسلم احلت ميتتان صريح
في تناول السمك والجراد وحكمهما عنده والعموم يتناولهما على وجه محتمل فان
قوله تعالى حرمت عليكم الميتة يحتمل ان يريد به سوى السمك والجراد ويحتمل ان يريد به معهما
وهذا المعنى موجود في الخاص تقدم او تأخر فوجب تقديمه عليه في الحالين ويدل
عليه ان كل دليل جاز تخصيص العموم به اذا تأخر جاز تخصيصه به وان تقدم عليه
اصله القياس فانه لا فرق بين ان يكون مستنبطا من اصل متقدم على العموم وبين ان يكون
مستنبطا من اصل متأخر عنه في جواز تخصيصه كذلك هاهنا واستدلالا من هذا
انه اذا جاز تخصيص العموم بالقياس وهو مستنبط من اصل متقدم على العموم
فلان يجوز تخصيصه بذلك الاصل اولى لانه فرع له وحال الاصل اقوى من الفرع ولهذا
اذا عارض القياس نص خبر الواحد قدم عليه فاذا جاز تخصيص العموم المتأخر بقياس
مستنبط من اصل متقدم على العموم فلان يجوز تخصيصه بنص متقدم عليه اولى ويدل عليه

ان ما يتناوله الخاص متيقن لا محالة وما يتناوله العموم مما ورد فيه الخصوص مشكوك فيه
فلا يجوز ترك اليقين بالشك ويدل عليه انه لا خلاف انه يجوز تخصيص الالفاظ
الواردة في الشرع على سبيل العموم بادلة العقل وادلة العقل متقدمة على الوجود
على ورود ادلة الشرع فاذا جاز تخصيصها بها مع تقدمها عليها للمعنى الذي ذكرناه
وهو ان ادلة العقل تعلم خاصة فيما يقتضيه لا يحتمل غيره وادلة الشرع يحتمله
جاز ايضا تخصيص العموم المتأخر بالخصوص المتقدم لهذا المعنى ومثاله في العقل
قوله تعالى الله خالق كل شيء خصصناه بدليل العقل انه لا يجوز ان يكون خالقا
لصفاته ونفسه كذلك هاهنا فان قيل المعنى في ادلة العقل انها لا تحتمل النسخ والابطال
فلهذا خص بها الالفاظ الواردة في الشرع لانها غير محتملة للنسخ وليس كذلك في مسئلتنا
فان ادلة الشرع قابلة للنسخ والابطال وكان العام المتأخر ناسخا للخاص المتقدم
قيل اجاب الامام عنه بان قال ان كانت ادلة العقل لا سبيل الى نسخها وابطالها
فادلة الشرع لا سبيل الى نسخها الا بمثلها او بما هو اقوى منها والعام الذي نقل الخاص
فلا يجوز ان يكون ناسخا له ويدل عليه انه لا فرق في عرف اهل اللسان وعادتهم في الخطاب
بين ان يقول الرجل اعط الناس عطاءهم ولا تعط فلانا شيئا وبين ان يقول لا تعط فلانا
ثم يقول اعط الناس عطاءهم فانه يعقل من اللفظين جميعا على الحالين منعه لا واعطا
غيره ولم يختلف ذلك بالتقدم والتأخير واذا كان هذا معقولا من اللفظ في الاستعمال الشائع
والعرف الجاري وجب حمل خطاب الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم
على مثل ذلك لان خطابهما باللغة العربية والقرآن نزل بلغتهم وعلى عادتهم وما يتعارفونه
بينهم وكذلك كلام رسوله صلى الله عليه وسلم يجري على هذا السبيل ويدل عليه ان
الادلة انما وردت في الشرع للاستعمال والاعمال لا للابطال والاهمال وفي نسخ الخاص
بالعام ترك الدليل الاول واما الثاني في غير جائز واحتج المخالف بما روي عن عبد الله

بن عباس رضي الله عنه قال كنا نأخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحدث فالاحدث
واللفظ العام احدث فوجب ان يكون الاخذ به اولى فالجواب انا نقول
بموجبه فانا نأخذ من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحدث فالاحدث على ما يقتضيه
والذي يقتضيه الاحدث فيما لم يتناوله الخاص فاما ما يتناوله الخاص فانه غير داخل
في العام فلا يقتضي الاخذ به فيما لم يتناوله الخاص فاما ما يتناوله الخاص فانه غير داخل
في العام فلا يقتضي الاخذ به ولا يكون له نسخه وجواب آخر انه
يعارضه قوله تعالى أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فذم عز وجل من آمن بالبعض وكفر
بالبعض وفي القول بأحد الدليلين وترك الآخر ايمان بالبعض وكفر بالبعض فكان فاعله داخلا
في الذم وجواب آخر انا نحمله عليه اذا كان النص فانه يأخذ بالاخير منهما قالوا
دليلان تعارضا فوجب ان يسقط الثاني الاول الدليل عليه اذا كان النصين بان قال في
خمر احللت لكم الشرب والجواد ثم قال حرمتها عليكم فان الثاني يسقط الاول كذلك
هاهنا فالجواب ان المعنى في الاصل انه لا يمكن الجمع بينهما لانهما يتنافيان
فالنسخ جائز فجعل الثاني ناسخا للاول بلا خلاف مسئلتنا فان الجمع بين اللفظين ممكن والاستعمال
غير متعذر فوجب الجمع بينهما والمعنى في الاصل انه لا يجوز ورودهما دفعة واحدة وترتب
احدهما على الآخر فكذلك اذا افترقا في الورود وجب الجمع بينهما وترتب احدهما على الآخر
وجواب آخر وهو ان النص لا يجوز تركه بالقياس فجاز ان يكون الثاني ناسخا
للاول بلا خلاف مسئلتنا فان العموم يجوز تركه بالقياس فلم يجز ترك النص به قالوا
ولان الخاص بيان العام والبيان لا يجوز ان يتقدم على المبين كالتفسير لا يجوز ان يتقدم على المفسر
والخبر لا يجوز ان يتقدم على المبتدأ والجواب انه يجوز ان يكون بيانا ويتقدم على المبين
الدليل عليه ادلة العقل فان الالفاظ الواردة في الشرع على العموم وهي متقدمة على ورودها
وجواب آخر وهو انه يجوز ان يحمل المتقدم بيانا للمتأخر من الالفاظ في العرف والعادة

الا ترى انه اذا قال السيد من العرب لغلامه اذا قلت لك اعط فلانا عشرة دراهم
فاعطه نصفها واذا قلت لك اعطه عشرة دنانير فاعطه عشرة دراهم ثم قال
له بعد ذلك اعطه عشرة دراهم فانه يعقل من هذا الكلام انه يعطيه درهما وانه يعطيه
النصف من هذا العدد بحكم البيان وقد جرت بذلك عادة الملوك البلغاء في اعطائهم
فاذا كان ذلك مستعملا في العرب سائغا في الكلام جاز ان يحمل عليه خطاب
الله عز وجل وخطاب رسوله صلى الله عليه وسلم **قالوا** ولان الخاص والعام
متضادان فاذا ورد احدهما بعد الاخر وجب ان يبطله ويسقط حكمه فيما يتناوله
كالحركة والسكون والعلم والجهل لما كانا متضادين اذا حل احدهما في محل الاخر
كذلك ها هنا **والجواب** انهما انما يتنافيان لو ان الجمع بينهما في اللفظ فاما في المعنى
فانهما يتوافقان ولا يتنافيان لان ما تناوله الخاص خارج من العموم ولهذا يجوز ورود
الخاص والعام دفعة واحدة ولو كانا متضادين لما جاز ورودهما في حالة واحدة
ويخالف ما ذكروه من الحركة والسكون والعلم والجهل فانها معاني متضادة والشيء
لا يجتمع مع ضده ولهذا لا يتصور اجتماعهما في حالة واحدة فاذا وجد احدهما انتفى
الاخر بخلاف مسئلتنا فان العموم والخصوص لا تضاد بينهما ولهذا صح اجتماعهما
ولم يسقط احدهما الاخر ووجب الجمع بينهما **قالوا** ولان اللفظ العام بما
يتناوله بمنزلة الفاظ مفترقة في كل واحد من الجنس ولو ورد في كل واحد من الجنس لفظ
مفرد لعارض الخاص المتقدم فكذلك اذا ورد اللفظ العام كان في التقدم على هذه الصفة
فالجواب انا لا نسلم ان اللفظ العام كجميع الفاظ متفرقة لان الالفاظ المتفرقة
الواردة في الاحاد صريحة غير محتملة والعموم محتمل وايضا فان الالفاظ المتفرقة
لا يجوز ورودها بجميع اللفظ الخاص في عدد اخر وهو انه لو كان بمنزلة الفاظ لما جاز
جمعهما في حالة واحدة وتجوز ورود العموم مع الخصوص دفعة واحدة فدل على انه ليس بمنزلتها وجواب

تراه مقتضاها بالقياس لان الاحاد لو ورد في كل واحد منها لفظ لم يجز تركه
بالقياس فدل على انه ليس بمنزلة الالفاظ المتفرقة في الاحاد المتفرقة **وجواب اخر**
وهو انه لو كان بمنزلة الالفاظ المتفرقة لما جاز ورود عموم الشرع في مخالفة ادلة
العقل بان يقول ان الله تعالى خالق لنفسه ولصفاته لان ادلة العقل تنفي ذلك
وقد ورد الشرع بالعموم في مخالفة ادلة العقل والقضاء بادلة العقل عليه ما
يدل على ان لفظ العموم لا يجري مجرى الفاظ متفرقة في الاحاد **وجواب اخر**
وهو ان الالفاظ المتفرقة لا سبيل الى الجمع بينها وبين الخاص فقضي باحدهما على
الاخر بخلاف مسئلتنا فان اللفظ العام والخاص يمكن الجمع بينهما فوجب الجمع
بينهما لان الادلة وردت للاستعمال لا للابطال **فصل** فاما الدليل على
اصحاب ابي حنيفة في قولهم ان العام المتفق عليه يقدم على الخاص المختلف فيه
فهو انك تقول دليلان تعارضا خاص وعام فوجب ان يقضى بالخاص على العام
اصله اذا كان الجميع متفقا عليه كقوله صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر
مع قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة واستدلال
هذا وهو ان الخاص المتفق عليه انما قدم على المختلف فيه لقوته وذلك انه يتناول
الحكم على وجه لا اجتهاد فيه وبان يكون مختلفا لا يذهب قوته قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاذا كان المعنى يجوز ان وجب ان يقضى به عليه كما قضي به عليه اذا كان متفقا
عليه ويدل عليه ان الادلة في الشرع وردت للاستعمال والاعمال لا للاسقاط والاهمال
وفيما ذكروه اسقاط لاحد الدليلين وعمل بالاخر وفيما ذكرناه جمع بين الادلة
واستعمال لجميعها والجمع بين الادلة واستعمالها اولى من استعمال بعضها واسقاط البعض
ويدل عليه انهم قد قضوا في ذلك فانهم قضوا بالخاص المختلف فيه على العام المتفق عليه
في السمك الطافي فان النبي صلى الله عليه وسلم قال احلت لنا ميتتان ودمان وقال صلى الله عليه وسلم

في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا عموم متفق عليه خصه نهيه صلى الله عليه وسلم
عن أكل السمك الطافي وهو خصوص مختلف فيه ولا يمكنهم أن يقولوا إنما خصصناه بدليل
أقوى لأن الذي معهم هنا الأثر من جهته صلى الله عليه وسلم **فإن قيل** هنا أيضا ورد وافق الخاص
المختلف فيه عموم متفق عليه أيضا وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ولهذا قضينا به عليه
والجواب أن هذا غير صحيح وذلك أن هذا العموم قد سقط حكمه بعموم قوله
صلى الله عليه وسلم في السمك والجراد أحلت لنا ميتتان ودمان فيخرج منه السمك في عموم الآية
بهذا اللفظ ويبقى التعارض بين الخبر الخاص وبين هذا العموم وهو متفق عليه والخاص مختلف فيه
وقد قضيتم به عليه فدل على فساد ما قالوا **واحتجوا** بأن العام المتفق مجمع عليه والمختلف فيه
والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه والدليل عليه الإجماع مع خبر الواحد النص فإنه يقدم عليه
كذلك هاهنا **والجواب** أن الخاص إنما قدم على العام لقوته وكونه صريحا في تناوله الحكم
والاختلاف فيه لا يمنعه لا يوجب إبطال قوة كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجب القضاء
به عليه **وجواب آخر** أنا لا نسلم أن العموم مجمع عليه فيما تناوله بل ما يتناوله الخاص
خارج منه وإنما هو مجمع عليه فيما وراء ذلك **فإن قال** إلا أن العموم مجمع عليه في الجملة فالخصوص
أيضا مجمع عليه في الجملة **فإن قال** غير مجمع عليه فيما اختلفنا فيه **قيل** وكذلك العموم غير مجمع
عليه فيما اختلفنا فيه فدل على أنه لا يكفي أن يكون مجمعا عليه في الجملة بل يحتاج أن يكون مجمعا عليه
في التفصيل ليكون فيه **وجواب آخر** وهو أنه يبطل بالسمك الطافي فإنهم قدموا الخاص
المختلف فيه على العام المجمع عليه مع وجود هذا المعنى الذي ذكروه فيه **وجواب آخر** وهو
أنه يبطل باستصحاب حال العقل في براءة الذمة فإن براءة الذمة بحكم العقل على الأصل مجمع عليه
ثم تشغل الذمة بخبر الواحد والقياس وهما مختلف فيهما فترك المجمع عليه من البراءة بحكم استصحاب
الحال المختلف فيه من الخبر والقياس **فإن قال** براءة الذمة مجمع عليها ما لم يرد دليل **قيل فكذلك**
في مسألتنا العموم مجمع عليه ما لم يرد في مقابلته دليل خاص فإذا ورد في مقابلته دليل خاص سقط

حكم الإجماع **فصل** وأما الدليل على أهل الظاهر في قولهم إن الخاص والعام يتعارضان
ويسقطان فلا يعمل بشيء من العموم لا بما قابله الخاص ولا بما وراءه **مثاله** قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن وهذا خاص في الجنب والحائض وقوله صلى الله
عليه وسلم اقرأوا القرآن وهذا عام عندنا يقضى بالخاص على العام ويجوز لكل واحد أن يقرأ القرآن
إلا الجنب والحائض وعندهم يتعارضان ويسقطان فلا يعمل بواحد منهما لا في الجنب ولا في غيره
وإنما يطلب الحكم من موضع آخر **فالدليل** على صحة ما ذهبنا إليه قوله
دليلان تعارضا خاص وعام فوجب أن يقضى بالخاص على العام كما لو كانا من الكتاب كقوله
تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن مع قوله تعالى والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم
وقوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين مع قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان قال ابن
عباس المراد بأحدهما في موضع والأخرى في موضع ولأنا إنما قضينا بالخاص على العام
من الكتاب لقوة الخاص في تناوله الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه وهذا المعنى موجود
في الخاص والعام من السنة ولأن الأدلة إنما وردت في الشرع للاستعمال دون الإسقاط وفيما
ذكرناه استعمالهما فكان أولى من الإسقاط ويدل عليه أن الخاص نطق في العام فيما قابله منه
بنطقه وبقي ما وراء ذلك من العام تحت اللفظ من غير شيء يعارضه ولا يجوز ترك العموم لأن
الدليل الذي يقتضي العمل بموجبه قائم فيه ولا يجوز إلا بمثله أو بما هو أقوى منه وليس في مقابلته
دليل هو مثله ولا ما هو أقوى منه فلم يجز التوقف فيه كما لو ورد أحد الخبرين بإيجاب الشيء
في الآخر ولأنهما دليلان يمكن بناء أحدهما على الآخر فوجب استعمالهما ولم يجز إسقاطهما
أصله عموم خبر الواحد إذا ورد بخلافه دليل العقل **فإن قيل** أدلة العقل لا
تحتمل التأويل والظاهر يحتمل التأويل فيقرب أحدهما على الآخر وفي مسألتنا كل واحد من
اللفظين كالآخر فلم يكن أحدهما أولى من الآخر **والجواب** أن هذا يبطل بالآيتين فإنهما
يتعارضان وإن كان لا يجوز بناء أحدهما على الأخرى **واحتجوا** بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا وهذا التعارض بين الخبرين اختلاف ظاهر فدل على أنه من عند غير الله **والجواب**

انا لا نسلم ان هاهنا خلافا لانا اذا جمعنا بينهما وبنينا احدهما على الاخر لم يكن بينهما
خلاف ولم يدخل في الاية وجواب اخر وهو ان هذا الاختلاف لو كان بوجه كونه
من عند غير الله تعالى لوجب ان يقال في الايتين من القران اذا تعارضتا مثل ذلك فيقال انهما
ليسا من عند الله تعالى ولما لم يقل ذلك احد لامكان الاستعمال والجمع وبنينا احدهما على
الاخرى كذلك هاهنا قالوا ولانه لو تعارض اسمان لا يقطعين لم يبن احد
الاسمين على الاخر ولم يقدم عليه كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصلاة في اوقات
النهي مع امره بالقضاء لمن نام عن صلاة او نسيها وكذلك اذا تعارض لفظان وجب ان يسقطا ولا
يبن احدهما على الاخر والجواب ان المعنى في الاسمين انه لا يمكن بنا احدهما على الاخر
والجمع بينهما فصرنا منهما الى الترجيح وطلب المزية لاحدهما على الاخر وجواب اخر
فرق بين ان يتعارض اسمان لا يقطعين وبين ان يتعارض لفظان والدليل عليه القران فانه اذا
تعارض فيه وجهان من الاسمين القطعيين لم يقدم احدهما على الاخر ولم يجمع بينهما
لتعذر الجمع ومثله لو تعارض خاص وعام جمع بينهما وبني احدهما على الاخر كذلك هاهنا
قالوا ولان القضا بالخاص على العام لا يخلو اما ان يكون بدليل اخر او بهذا اللفظ
لا يجوز ان يكون بدليل اخر في الخاص القضا به عليه لانه ما ورد له لفظ بايجاب القضاء
بالخاص على العام ولا يجوز ان يكون بنفس اللفظ لانه ليس في لفظ العموم ولا في لفظ
الخصوص ما يدل على القضا بالخصوص على العموم فوجب ان لا يجب البنا والجواب
انه يبطل بالخاص والعام من القران فانه لا يخلو اما ان يكون القضا بالخاص على العام بدليل
اخر وذلك معدوم او بنفس اللفظ وليس في نفس اللفظ ما يدل على ذلك وقد جوزناه بطل
ما قاله وجواب اخر وهو ان الدليل الذي دل على وجوب بنا احدهما على الاخر وهو انا
امرنا بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وامتثال اوامره ومن التمسك بطاعته وامتثال اوامره العمل
بادلة الشرع لانها انما وردت للاستعمال دون الاسقاط وايضا فانا قد عرفنا ان التناقض غير
جائز على صاحب الشرع في اقواله وافعاله فاذا ورد على هذه الصفة وجب بنا احدهما على الاخر

ليسلم من التناقض قالوا ولان احد اللفظين يجوز ان يكون ناسخا للاخر ويجوز
ان يكون مخصصا له فلم يجز تقديم احدهما على الاخر كما لو احتمل وجهين من الاستعمال الاخر به
لاحدهما على الاخر والجواب ان البنا استعمال والنسخ اسقاط فلا يجوز ان يقال
اذا امكن الاستعمال الاسقاط وجب ان لا يجوز البنا لان الادلة انما وردت للاستعمال والظاهر
بقاؤها على ذلك ولم ترد للابطال وجواب اخر انه يبطل بالايتين فانه يحتمل ان يكون
احدهما ناسخا للاخرى ويحتمل ان يكون مرتبا عليها ثم قضينا باحدهما على الاخرى
وقدمنا الاستعمال على النسخ قالوا ولان ادلة الشرع فروع على ادلة العقل ثم التعارض
في ادلة العقل لا يقتضي الترتيب كذلك في ادلة الشرع والجواب ان الترتيب في ادلة
العقل لا يحتمل التاويل فهي بمنزلة النصين تعارضا وفي مسئلتنا احد اللفظين يحتمل التاويل وان
يكون المراد به بعض ما يتناوله مجازا فيه البنا والترتيب فلهذا المعنى جوزنا فيه البنا والترتيب
ولم يجوز ذلك في ادلة العقل قالوا ولان الشهادتين اذا تعارضتا سقطتا وكذلك الخبران
قلنا ان امكن استعمال الشهادتين استعملناهما بان شهدتا ان هذا ملكه وشهد اخران
[illegible] فانا نجمع بينهما كما نجمع بين الخبرين وان لم يمكن سقطا كالخبرين اذا لم يمكن
استعمالهما فصل ويجوز التخصيص بافعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجوز ان
يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل السمك والجراد فيخص بفعله عموم الاية الواردة
في تحريم الميتة ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر ثم
روت ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين بعد العصر فقالت يا رسول الله انك
صليت ركعتين ما كنت تصليهما قبل ذلك فقال ركعتان كنت اصليهما بعد الظهر شغلني عنهما وفد
بني تميم فخصصنا بهذا الفعل عموم النهي الوارد عنه صلى الله عليه وسلم في الصلاة التي لها سبب ومن
اصحابنا من قال لا يجوز تخصيص العموم بالفعل لان فعله صلى الله عليه وسلم مقصور عليه لا يتعداه فيجوز
ان يكون مخصوصا به ولا يجوز تخصيص العموم به دليلنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة وقال تعالى فاتبعوه فامر عز وجل باتباعه والاقتداء به فوجب ان نقتدي به صلى الله

عليه وسلم في فعله وترك العموم به ولانه احد البيانين فجاز تخصيص العموم به كالقول ولان
الادلة وردت لا سيما فيما ذكرناه جمع بين الادلة واستعمال لها فكان اولى من
استعمال بعضها وترك البعض وقولهم ان فعله صلى الله عليه وسلم لا يتعداه فيجوز ان
يكون مخصوصا به فالجواب عنه انه وان كان يجوز ذلك الا انه وغيره فيه سوا
لما بينا من الامور الوارده من الاقتدا به في فعله ولهذا روي ان حفصه رضوان الله عليها
سيلت عن قبلة الصايم فقالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الا اخبرتيهم انا نفعل
ذلك فنبه صلى الله عليه وسلم بفعله الى الاقتدا فدل على ان اتباعه في افعاله واجب كما
يجب الامتثال في اوامره صلى الله عليه وسلم فاما اقراره صلى الله عليه وسلم فانه يجوز تخصيص
العموم به كما روي انه صلى الله عليه وسلم راى قيس بن فهد يصلي ركعتين بعد الصبح فقال ما هاتان
الركعتان فقال ركعتا الفجر لم اكن صليتهما فسكت رسول الله فدل ذلك على جواز كل
صلاة لها سبب في وقت النهي مخصصا به عموم النهي الوارد عن الصلاة في هذه الاوقات
وانما كان كذلك لانه صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يرى منكرا او يسمع باطلا فيقر عليه ولا ينكره
لان اقراره عليه يدل على جوازه فلما اقر عليه علم انه جايز والاقرار على القول يجري
مجرى قوله والاقرار على الفعل يجري مجرى فعله وتخصيص العموم بكل واحد منهما جايز فكذلك
بهذا وكذلك يجوز تخصيص العموم بالاجماع لانه اقوى ادلة الشرع فتخصيص العموم به اولى

فصل واما قول الصحابي فهل يجوز تخصيص العموم به ينظر فيه فان كان قد انتشر في الناس
وسكتوا عن مخالفته فهو حجة يجب المصير اليه فيجوز تخصيص العموم به وفي تسميته
اجماعا وجهان وان لم ينتشر في الصحابة فهل يجوز تخصيص العموم به مبني على كونه حجة
فان قلنا بقوله الجديد انه ليس بحجة لم يجز تخصيص العموم به وان قلنا بقوله القديم وانه حجة
يقدم على القياس فمن اصحابنا من قال لا يجوز تخصيص العموم به لان الصحابة رضوان الله عليهم كانوا
يتركون اقوالهم لعموم القران والسنه وما نقل عن احد منهم انه خص عموما بقول نفسه
والمذهب انه يجوز تخصيصه به لانا على هذا القول نجعله يقدم على القياس وتخصيص العموم بالقياس

جايز فلان يجوز بما يقدم عليه اولى فان تعارض قول اثنين من الصحابة فان قلنا ان قولهما ليس بحجة
فلا كلام وان قلنا انه حجة فهما حجتان قد تعارضتا فيطلب الترجيح بينهما فاما قول الراوي
للحديث فلا يجوز تخصيص العموم به وقال اصحاب ابي حنيفة يجوز ذلك وذكروا في مسالة
الزكاة في الخيل لما روينا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة
حملوه على فرس الغازي بقول زيد بن ثابت رضي الله عنه انه اراد به فرس الغازي
دليلنا ان قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة وقول الراوي ليس بحجة فلا يجوز ترك
ما هو حجة الى ما ليس بحجة ولان هذا يودي الى ان يجعل ما ليس بحجة حجة وما هو حجة
يبطل حجته وهذا غير جايز ولان قول الراوي يحتمل ان يكون قد صدر عن دليل ويحتمل
ان يكون قد صدر عن راي فاسد واجتهاد باطل فلا يجوز ترك العموم وهو حجة لقول
محتمل معرض للبطلان واحتج المخالف بان الظاهر انه لا يقول ذلك الا عن
دليل وجد من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم فجاز تخصيص العموم به لانه لا يكاد يترك
الدليل لغير دليل دل عليه والجواب انه لو كان قد قال ذلك عن دليل ونقل
من جهة النبي صلى الله عليه وسلم لنقل ذلك كما نقل اصل الخبر لانه لا يظن به انه يعلم شيا نقلا
يوثر في الحكم فيكتمه فلما لم ينقل ذلك دل على انه لا اصل له وجواب اخر وهو انه يحتمل
ان يكون قد قال ذلك عن دليل ويحتمل ان يكون قد قال ذلك عن اجتهاد باطل ونظر فاسد
وجواب اخر يبطل بالتابعي اذا قال قولا في مخالفة العموم فانه لا يكاد يترك العموم
الا عن توقيف ونقل ثبت عنده ومع ذلك فانه لا يجوز تخصيصه به قالوا ولان الراوي
لا يخلو اما ان يكون قد قال ذلك عن خبر او نظر فان كان عن دليل من جهة الخبر وجب المصير اليه
وان كان من جهة النظر فنظره اولى من نظرنا والجواب ان قوله انه يحتمل ان يكون قد صدر
عن غير الاصل عادة فلا يجوز ان يحال الحكم عليه وقوله ان نظره اولى من نظرنا فيه نظر بل
يجوز ان يكون نظرنا اولى من نظره ولهذا قال صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها

مراداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه
منه **قالوا** ولان الراوي لو قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان حجة يخص به
العموم وان كان القول قوله فكذلك في مسألتنا **والجواب** ان هذا الخبر يدل لك
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلمنا انه نقل امرا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال امرنا وفي
مسألتنا قال من قبل نفسه لا بالاسناد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان محتملا فلم يكن
فيه حجة ولا يخص به العموم **فصل** اذا ورد الخطاب واوله عام واخره خاص
ينظر فيه فان كانا بينا فيان يخص عموم اوله بخصوص اخره وان كانا لا يتنافيا بان
كانا في حكمين مختلفين ذكر احدهما في اول الخطاب واللفظ فيه عام وافرد الاخر
بالذكر في اخره بلفظ خاص حمل كل واحد منهما على مقتضاه ولم يمنع خصوص
اخره من التعلق بعموم اوله وهذا كقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم
لهن فريضة فنصف ما فرضتم فتعلق في اول الاية نصف الصداق بالطلاق قبل الدخول وذلك
عام في الصغاير والكباير والمجانين والعواقل ثم ذكر العفو بعد ذلك وهو خاص في العواقل
البوالغ فهذا الخصوص لا يمنع التعلق بذلك العموم **مسألة** تخصيص العموم بالقياس الجلي
جائز بلا خلاف فيه وهو ما عقل من اللفظ والتنبيه المجرد وما لا يحتمل الا معنى واحدا واما
الخفي فيجوز ايضا تخصيص العموم به وقد نص الشافعي عليه في عدة مواضع ومن اصحابنا من قال
لا يجوز تخصيص العموم به وبه قال ابو علي الجبائي من المعتزلة والقاضي ابو بكر الاشعري وقال
عيسى بن ابان ان كان قد دخله التخصيص بدليل اخر سوى القياس جاز الزيادة في تخصيصه
بالقياس وان لم يكن قد دخله التخصيص بدليل اخر لم يجز ان يبتدي تخصيصه بالقياس
دليلنا انه دليل خاص ياتي ببعض ما يتناوله فوجب ان يخص به العموم اصله النطق
واشبه الامرين هذا وهو ان القياس معنى النطق فاذا دخله التخصيص جاز بمعناه ولانهما دليلان
خاص وعام تعارضا فقدم الخاص على العام كالخبرين والايتين وقد دل عليه ان الادلة انما وردت
في الشرع للاستعمال والاعمال لا للاسقاط والاهمال وفيما ذكرناه جمع بين الدليلين

واستعمالهما فكان اولى ويدل عليه انه دليل من ادلة الشرع فوجب ان يكون خفيه
كجليه في جواز التخصيص به **الدليل** عليه الاخبار فان خفيها وهو اخبار
الاحاد كجليها وهو التواتر في جواز التخصيص كذلك هاهنا **واما** الدليل
على عيسى بن ابان فهو انك تقول ان كل دليل جاز الزيادة في التخصيص به جاز ابتداء
التخصيص به اصله السنة واشبه الامرين هذا وهو ان الزيادة في التخصيص انما جازت
بالقياس لانه يتناول الحكم على وجه غير محتمل والعموم يتناوله على وجه
محتمل فقدم عليه وهذا المعنى موجود في الابتداء فان الخاص متناول له على وجه
لا احتمال فيه والعام محتمل لتناوله فوجب القضاء عليه وان شئت قلت انما
خصصنا العموم بالسنة الخاصة لانها غير محتملة فيما اقتضته والعموم محتمل فيه
فقضي بها عليه في الابتداء والاستدامة وهذا المعنى موجود في القياس فوجب
ان يستوي فيه الابتداء والاستدامة **واحتجوا** بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
بعث معاذا الى اليمن فقال له بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولا آلو فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله
الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله فرتب القياس على الكتاب والسنة
فدل على انه لا يجوز العمل به مع وجودهما **والجواب** عنه من وجهين احدهما
انا لا نسلم ان فيما تناوله القياس كتابا او سنة بل مقتضى الاصل مستثنى من العموم
فيما علمنا بالقياس مع وجود الكتاب والسنة في الحكم والثاني انه اذا كان ذلك
حجة في المنع من تخصيص العموم بالقياس فوجب ان يجعل حجة في المنع من تخصيص
الكتاب بالسنة فانه ايضا رتب السنة على عدم الكتاب ولم يقتض ذلك المنع من
التخصيص فكذلك هاهنا وكل عذر لهم هناك فهو عذرنا هاهنا **قالوا** القياس
خفي فلم يجز تخصيص العموم به كالقياس المستنبط من الاصل لا يجوز تخصيصه به كعلة

اصحاب ابي حنيفة في الربا انه الكيل استنبطوا ذلك من حديث عبادة بن
الصامت وهو عام في القليل والكثير والعلة توجب تخصيص الاصل ولم يجوز ذلك كذلك
في مسئلتنا مثله والجواب ان المعنى في الاصل ان القياس المستنبط من
الاصل فرع له فلو قلنا يجوز تخصيصه لاعترضنا بالفرع على اصله والفرع اذا اعترض
على اصله بطل الفرع وبقي الاصل وليس كذلك في مسئلتنا فان هذا القياس مستنبط من
اصل اخر ويوجب تخصيص لفظ اخر والفرع يجوز ان يعترض على اصل اخر وفرق الامام رحمه الله
بينهما فقال ان العتق فرع عندي لانه لو شهد اثنان منهم عدلان بادعى رجل على عتقها
دينا فشهد المعتق عليه ردت شهادتهما لما كان قبولها يؤدي الى ابطال الاصل وهو
الجزية فانا نقضنا الجزية وابطلنا الشهادة ومثله لو شهد شاهدان على الدين لقضينا به
ونقضنا الجزية لما كانت الشهادة على الدين اصلا لا منفردا ليس بفرع للعتق كذلك في مسئلتنا مثله
وجواب اخر وهو انا لو خصصنا الاصل بذلك القياس لخصصنا العموم عليه لانه لو
كان علة الاصل لا انطبق عليه ابطا والغا على الكف فلما خرج منه البعض علمنا انه ليس بعلة
الاصل فلم يجز التخصيص به بخلاف مسئلتنا فان تخصيص الاصل بالقياس لا يؤدي تخصيصه
بغير علة لانا نستنبط القياس من اصل يكون جميع عليه لا يخرج منه شيء فكان
ذلك جائزا قالوا ولان القياس فرع للمنطوق فلا يجوز تخصيص الاصل بالفرع
والجواب انا نقول بموجبه فلا يخص الاصل بقياس مستنبط منه لئلا يكون فرعا له
وهو الاصل الذي تكلمنا عليه وانما نخصه بقياس مستنبط من اصل اخر لا تعلق له به
منع تخصيصه به وجواب اخر انه يبطل بالسنة مع الكتاب فانها فرع
الكتاب لانها به ثبتت فان نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم انما ثبتت بالمعجزات الظاهرة
على يده واعظمها واعلاها القران ومع ذلك فان تخصيصه بالسنة جائز وكذلك في مسئلتنا مثله
قالوا ولان القياس مختلف فيه فلم يجز تخصيص العموم به كالخبر المرسل والجواب

انه وان كان مختلفا فيه في الجملة الا انا واياهم اجمعنا على وجوب العمل به وانه طريق
من طرق الاحكام في الشرع فلا اعتبار بخلاف من خالف في ذلك وصار هذا بمنزلة
الاخبار الاحاد هي مختلف فيها في الجملة فان طائفة ذهبت الى انه لا يجوز العمل بها
ثم يجوز بها تخصيص العموم بها لما كنا قد اجمعنا على انها معمول بها كذلك هاهنا وخالف
الخبر المرسل لانه ليس بحجة عندنا وعندهم وان فرض الكلام في قياس الشبه وعلى قول من
خالفه في ذلك فان تخصيص العموم به غير جائز لانه ليس بحجة على الصحيح من المذهب
وانما يجوز تخصيص العموم بقياس علة او قياس فيه دلالة على الحكم ومعنى يقتضيه
فاما مجرد الشبه فلا يجوز اثبات الحكم به قالوا ما قدم عليه القياس الجلي
لم يجز تخصيص العموم به كاستصحاب الحال والجواب ان استصحاب الحال انما صار حجة
لعدم الشرع وليس بدليل في نفسه وانما هو دليل لعدم غيره فلم يجز استعماله مع وجود
ما شرط عدمه في العمل به بخلاف مسئلتنا فان القياس من ادلة الشرع والعموم من
ادلة الشرع وان كان الجميع من ادلة الشرع وجب القضاء بالاخص منهما على الاعم
قالوا ولان الاعم مقطوع به والقياس مظنون فلا يجوز ترك مقطوع
به بامر مظنون والجواب انا لا نسلم ان القياس مظنون في وجوب العمل به بل هو
مقطوع به وكذلك لان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعوا على وجوب العمل به وجواب اخر
وهو انا لا نسلم ان العموم مقطوع به على هذا الاطلاق لانه انما هو مقطوع به في وروده
فاما ما يتناوله فهو غير مقطوع به بل هو مظنون فيه فانه يجوز ان يكون اريد به
الخاص ويجوز ان لا يكون متناولا له وجواب اخر انه يبطل بخبر الواحد فانه مظنون ثم
يخص به عموم القران وهو مقطوع به مجمع على وجوب العمل به وان كان كل خبر في مورده غير
مقطوع به كذلك في مسئلتنا وجب ان يجوز تخصيص العموم بالقياس لما كان مجمعا على وجوب
العمل به في الجملة وان كان مظنونا في التفصيل كذلك هاهنا وجواب اخر وهو انه يبطل

باستصحاب الحال فان براءة الذمة بالعقل مقطوع بها والقياس مقطوع على ما ذكرتم
ثم لم يكن الاصل المقطوع به بالاثر المظنون فان قالوا براءة الذمة مقطوع بها لما لم يرد
دليل من جهة الشرع والقياس من ادلة الشرع قيل كذلك في العموم مقطوع به لما لم يرد
دليل من جهة الشرع والقياس من جملة ادلة الشرع قالوا اسقاط بعض ما يتناوله
اللفظ العام فلم يجز بالقياس اصله النسخ وربما قالوا التخصيص تخصيصان تخصيص الاعيان
وتخصيص الازمان ثم ثبت وتقرر ان تخصيص الازمان بالقياس لا يجوز وكذلك تخصيص الاعيان
وتحريره انه احد نوعي التخصيص فلم يجز بالقياس اصله النطق والجواب انا لا نسلم
انه يجوز التخصيص ولا يجوز النسخ الدليل عليه خبر الواحد يجوز تخصيص القرآن به ولا
يجوز نسخه به وجواب اخر وهو ان التخصيص اسهل والنسخ اغلظ ولهذا لا يجوز ان
يقال اذا ورد النسخ وجب ان لا يجوز الاستعمال الذي ورد الشرع به واحتج عيسى بن ابان بان
قال اسقاط دلالة اللفظ فلم يجز بالقياس كالنسخ يدل عليه ان اللفظ يدخله التخصيص
يصير مجازا او مجملا والجواب انا لا نسلم هذا الاصل فان دلالة اللفظ لا تسقط بالتخصيص
بل تصير باقية على حقيقته فيما بقي تحته وانما ذلك شيء بناه على اصله والمعنى في النسخ ما قدمناه

فصل قد ذكرنا في تخصيص العموم بقول الراوي لا يجوز ودللنا عليه فكذلك لا يجوز
ترك شيء من الظواهر بقوله مثل ان يحتمل الخبر امرين وهو في احدهما اظهر فيصرفه الراوي الى
الاخر فلا يقبل ذلك منه لما بيناه في تخصيص العموم واما اذا احتمل اللفظ امرين احتمالا واحدا
فصرفه الى احدهما مثل ما روي عن عمر رضي الله عنه انه حمل قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب
ربا الا هاء وهاء على القبض في المجلس فقد قيل يقبل ذلك منه لانه اعرف بمعنى الخطاب قال الامام
رحمه الله وعندي فيه نظر

فصل فاما العرف والعادة فلا يجوز تخصيص العموم به لان
الشرع لم يوضع على العادة وانما وضع في قول بعض الناس على حسب المصلحة وفي قول الباقين على ما اراد الله
وذلك لا يقف على العادة

فصل تخصيص لفظ الخبر جائز ومن اصحابنا من قال لا يجوز

دليلنا ان لفظ الخبر يستعمل والمراد به البعض ويستعمل ويراد به الكل الا ترى انه
يقال هلك الناس ويراد به بعضهم ولانه معنى يخص به العموم فاستوى فيه الامر والنهي والخبر
كالاستثناء واحتج المخالف بان التخصيص ضربان تخصيص في الزمان وتخصيص في الاعيان
ثم ثبت وتقرر ان التخصيص في الازمان لا يجوز في الخبر وهو النسخ فكذلك التخصيص في الاعيان
وتحريره انه احد نوعي التخصيص فلم يجز في الخبر كالنسخ والجواب ان النسخ في الخبر
يؤدي الى ان يكون احد الخبرين مكذبا بالاخر بخلاف مسالتنا فان التخصيص بيان للمراد باللفظ
فلا يؤدي الى ان يكون احد الخبرين مكذبا بالاخر

باب القول في اللفظ الوارد على سبب

اذا ورد اللفظ على سبب خاص كان السبب داخلا فيه لانه لو لم يكن داخلا فيه لادى
الى تاخير البيان عن وقت الحاجة وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وذلك كقوله
صلى الله عليه وسلم في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وكقوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن
بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه فماء البحر وماء بئر بضاعة داخل
في هذا اللفظ لا خلاف فيه وهل يدخل فيه غيره ام لا ينظر فيه فان كان الجواب من النبي صلى الله
عليه وسلم غير مستقل بنفسه وهو الذي اذا افرد عن السؤال لم يعرف معناه وافتقر الى معرفة
المراد الى ضم السؤال اليه فهذا الجواب يكون مقصورا على ما وقع السؤال عنه لحاجته
لا يتعداه الى غيره وهذا كما روي ان اعرابيا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت
واهلكت الى ان قال واقعت امراتي في نهار رمضان فقال صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة لا يعقل
معناه اذا روي مفردا على السبب ولهذا لو قال من سمع ذلك لابن المزني اعتق رقبة لم يجز
ذلك فيكون الجواب مع السبب كالجملة الواحدة ويصير في التقدير كانه صلى الله عليه وسلم
قال اذا جامعت فاعتق رقبة فلا يدخل فيه الاكل من جهة اللفظ لانه خاص في المجامع واسم المجامع
لا يتناول الآكل ولا يدخل في معناه لان الاكل ليس بمجامع وقد علق صلى الله عليه وسلم الحكم

بالجامع فجعله علة فيه فلا يدخل فيه غيره وانما كان يدخل فيه غيره لو قال من افطر
فليعتق رقبة فكان يدخل الاكل في لفظه ومعناه ولا يدخل فيه غير الاعرابي المجامع
من جهة اللفظ وانما يدخل فيه باحد امرين اما بقوله صلى الله عليه وسلم حكمي في الواحد حكمي
في الجماعة واما بوجود العلة والمعنى الذي علق عليه صاحب الشرع الحكم وهو الجماع
لان ذكر الصفة في الحكم تعليل وذكر السبب في الحكم تعليل وهذا التعليل
موجود في غير الاعرابي فكان الحكم ثابتا في حقه لوجود معناه فيه وذكر الاسم
فيه تعريف كذلك الاعرابي ولا يلزم عليه الاكل لانه غير داخل في نطق الخبر ولا
في معناه ولا يمكن الحاقه به بالقياس عليه لانه ليس الاكل كالجماع وقد ذكرناه
في الخلاف في الفروع وان كان اللفظ مستقلا بنفسه وهو الذي اذا ورد منفردا عن
السبب عقل معناه وعرف المراد منه كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انا نركب البحر
ومعنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ بالبحر فقال صلى الله عليه وسلم هو
الطهور ماؤه الحل ميتته هذا اللفظ اذا روي مفردا عن السبب استقل بنفسه وعقل
المراد ولهذا يروى مفردا عن السبب ورواه المزني عن الشافعي في المختصر من غير ذكر
السبب وكذلك حكم قوله صلى الله عليه وسلم وقد سئل عن بئر بضاعة فقال الماء طهور لا ينجسه
شيء الا ما غير طعمه او ريحه فهذا وما جرى مجراه يحمل على عمومه في جميع ما تناوله
لفظه ولا يقصر على السبب الذي ورد فيه وهو قول ابي ثور وابي بكر القفال وابي بكر
الدقاق من اصحابنا **دليلنا** انه لفظ عام فوجب حمله على عمومه ما لم
يقترن به دليل التخصيص اصله اذا ورد ابتداء من غير سبب ولا يلزم عليه اذا كان الجواب
غير مستقل بنفسه لانا قلنا لفظ عام وهناك اللفظ خاص لانه لا يستقل دون السؤال مفردا
فيه وكما بينا في خبر الجامع في قصة الاعرابي ولان كل لفظ حمل على عمومه اذا تجرد عن
السبب حمل على عمومه وان اقترن به ذكر السبب اصله الطلاق فانه لا فرق بين ان يتقدم

من المراة سؤال الطلاق فيقول انت طالق او سؤال ان يقول ذلك ابتداء فانه يحمل على العموم
في جميع ما تناوله في الحالين كذلك هاهنا ويدل عليه ان سؤال السائل لو كان عاما بان سأله
عن التوضؤ بالمياه واجابه صلى الله عليه وسلم بجواب خاص فقال البحر طهور
لكان الاعتبار بجواب رسول الله صلى الله عليه وسلم في خصوصه دون سؤال السائل
وعمومه فكذلك اذا كان بالعكس من ذلك وجب ان يكون الاعتبار بجواب
رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سؤال السائل ويدل عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو
سئل عن الجواز فاجاب بالوجوب او عن الوجوب فاجاب بالجواز لكان الاعتبار
بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في جوابه دون سؤال السائل كذلك في العموم والخصوص
مثله ولان سؤال السائل ليس بحجة وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة فلو قلنا
انه يصير مخصوصا به لكنا قد خصصنا ما هو حجة بما ليس بحجة وذلك غير جائز ويدل عليه
ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سئل عن حكم جاز له ان يبين ذلك الحكم ويضيف اليه
بيان حكم آخر لم يسأل عنه وكذلك اذا سئل عن حكم في عين جاز ان يبين الحكم
فيها وفي غيرها مما هو من جنسها وقد ورد الشرع بمثل ذلك قال الله تعالى وما تلك
بيمينك يا موسى قال هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى
فاجاب بما سأله عنه وعن غيره وكذلك صلى الله عليه وسلم لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال هو
الطهور ماؤه الحل ميتته وهذا المعنى وهو ان صاحب الشرع اليه البيان فاذا جاز له ان
يبين حكم ما لم يسأل عنه جاز ايضا ان يبين الحكم في اعيان لم يسأل عنها وانما الاصل البيان
لان الوقت وقت الحاجة واما الزيادة على ما وقع السؤال عنه فلا حاجة اليه في بيانه
فوجب حمل اللفظ على مقتضاه ولا يجوز تخصيصه بقول السائل ويدل عليه ان ورود
الخطاب المطلق على السبب لو كان يقتضي اختصاصه به لما جاز الاحتجاج بالالفاظ
الواردة في القرآن في قصص مخصوصة كاية القذف نزلت في قصة عائشة رضي الله عنها
واية اللعان نزلت في قصة هلال بن امية وامراته واية الظهار نزلت في رجل وامراته بعينها

ولما اجمعنا على ان هذه الايات لا يجوز الاحتجاج بعمومها وان لا تكون مقصورة
على القصص التي وردت فيها فكذلك الفاظ النبي صلى الله عليه وسلم الواردة في اسباب
وجب الا تكون مقصورة عليها **واحتج المخالف** بان السوال مع الجواب كالجملة
الواحدة ولهذا لا يجوز بيان احدهما على الاخر واذا كانا كالجملة الواحدة صار السوال
مقدرا في الجواب فيصير كانه قال صلى الله عليه وسلم ما بير بضاعة هو الطهور فوجب
ان يكون مقصورا عليه لا يتعداه الى غيره **والجواب** انا لا نسلم انهما كالجملة
الواحدة والدليل عليه الكتاب مع السنة يجوز بيان الكتاب على السنة قال الله تعالى لتبين للناس
ما نزل اليهم ولا يدل ذلك على انهما جملة واحدة لذلك ها هنا **وجواب اخر** ان كلامنا
في جواب مستقل بنفسه مستغن عن تقدير السوال فيه لتتم البيان وفي هذه المواضع
لا حاجة الى تقدير السوال فيه فوجب الا يجوز تقديره **وجواب اخر** ان هذا يبطل بالطلاق
الوارد من الزوج بعد تقدم السوال من المراة كان يجب ان يقولوا انها كالجملة الواحدة فلا يكون
مقصورا عليها **قالوا** جواب ورد على سوال خاص فوجب ان يكون مقصورا عليه
كما لو لم يكن مستقلا بنفسه بان سيل فقيل انتوضا بما البحر فقال نعم وكقوله للاعرابي
اعتق رقبة **فالجواب** ان المعنى في الاصل انه جواب خاص لا يلتئنا واعتبر الذي ورد
فيه فكان مقصورا عليه وليس كذلك في مسالتنا فان هذا جواب عام فوجب حمله على
مقتضاه والمعنى في الاصل انه غير مستقل بنفسه فدعت الحاجة الى ان يبنى على غيره
فوجب حمله على مقتضاه وهذا صحيح فان ما لا يستقل بنفسه يبنى على غيره ويرد اليه
ليستقل وما استقل بنفسه على غيره يدلك على صحة هذا الطلاق فان المراة لو قالت لزوجها
انك مطلقة فقال نعم وقع عليها الطلاق واختص بها لما كان لفظه من جوابها لا
يستقل بنفسه فبنا على سوالها ومثله لو قالت طلقني فقال النساء طوالق حمل على العموم
ودخلت في جملتهن لما كان الجواب مستقلا بنفسه مستغنيا عن حمله على السوال الذي
ها هنا **قالوا** ولان السوال هو المقتضي للوجوب فوجب ان يكون مقصورا عليه

ويصير كالجملة الواحدة كما لو لم يكن مستقلا بنفسه **والجواب** لا انسلم انه هو
المقتضي للجواب وكيف يكون مقتضاه الجواب والجواب اعم منه وايضا فانه
يجوز ان يكون هذا المقتضي الجواب لانه لا يجوز ان يشتمل الجواب على ما لم يقع
عليه السوال كما ذكرناه من الاية في القران وقوله صلى الله عليه وسلم في البحر الطهور ماوه
الحل ميتته واذا جاز ان يشتمل على حكم لم يقع عنه السوال جاز ايضا ان يشتمل
على بيان الحكم في اعيان لم يقع السوال عنها ولا جعل السوال مقتضيا له ليكون مقصورا
عليه ولانه يبطل بمسالة الطلاق فان السوال هو المقتضي للطلاق ثم لا يكون مقصورا
عليه **قالوا** ولان الجواب لما خرج عن السوال كان الظاهر انه بيان لحكمه
خاصة اذ لو قصد به بيان غيره لذكره قبل السوال **والجواب** انا لا نسلم
ان الظاهر انه بيان لحكمه بل هو بيان لحكم الشرع فيه وفي غيره لان البيان اليه
صلى الله عليه وسلم فيبين ما شا ولهذا لو سيل عن حكم جاز ان يبينه ويبين غيره مما
لم يسل عنه **وجواب اخر** ان هذا لو كان المقصود منه بيان حكمه بالسبب خاصة
لخصه بالجواب فلما اطلق علمنا انه قصد بيان حكمه وحكم غيره ولانه يبطل
بالطلاق **قالوا** ولان السبب هو الذي اثار الحكم فوجب ان يكون الحكم
مقصورا عليه الذي وجد فيه كالعلة لما كانت هي المثيرة للحكم كان تاثيرها مقصورا
على الموضع الذي وجدت فيه كذلك ها هنا **والجواب** ان العلة موجبة للحكم فلا
يجوز وجود الموجب من غير موجبه فوزانه من السبب ان لو كان مقتضيا للحكم بان لا
يكون الجواب مستقلا بنفسه والمتردد في مسالتنا فان السبب هو الموجب للحكم لانه اعم منه

باب القول في الاستثناء

وقد سبق الكلام في التخصيص والكلام في احكامه باب نذكر فيه احكامه وما يقتضيه واما الاستثنا
فانه يوجب تخصيص اللفظ العام واختلف اصحابنا في اشتقاقه فقيل اشتقاقه من قولهم
ثنيت عنان الدابة اذا صرفتها عن الطريق الذي توجهت فيه فكانه يصرف بالاستثنا بعض

ما يوجد في الكلام وقيل استثناؤه من تأسيس الخبر بعد الخبر فكأنه دخل في الخبر الاول ودخل في الخبر الثاني فنفي فيه الخبر الاول الظاهر ومن شرط صحة الاستثناء ان يكون متصلا باللفظ فان تاخر عنه لم يصح وحكي عن عبد الله بن عباس انه قال يصح الاستثناء الى سنة قال القاضي ابو بكر هذه الحكاية بعيدة عنه مع فصاحته وبلاغته وقال الحسن وعطا يصح الاستثناء ما دام في المجلس وحكي عن بعضهم انه قال ان كان في الكلام ما يدل على انه اراد به الاستثناء من الكلام صح وان انفصل عنه **دليلنا** ان الاستثناء لغة العرب والعرب لا تعد الاستثناء استثناء الا اذا كان متصلا باللفظ فاذا كان منفصلا عن المستثنى منه فانها لا تعده كلاما ولهذا اذا قال رايت الناس ثم قال بعد شهر الا زيدا عدوه لاغيا في عادتهم والمرجع في مقتضى الكلام ومعناه وما يصح منه الى العرف الجاري من اهل اللسان والاستعمال المشتهر عندهم وانما هم في عادتهم لا يستعملون الاستثناء الا متصلا باللفظ فما خرج عن ذلك يكون كلاما تاما ولا يتعلق به حكم ولانا لو جوزنا الاستثناء منفصلا عن اللفظ لادى الى ان لا يوثق باحد في وعد ولا وعيد ولا خبر ولا اقرار لجواز ان يطلق ذلك ثم يعود بعد شهر او شهرين او يعود ويستثني منه شيئا فيسقط بذلك مقتضى الخبر والوعد والوعيد وفي اجماع اهل اللغة وارباب اللسان على صحة التعلق بمقتضى الخبر المطلق والوعد والوعيد وعدم التوقف للاستثناء بعده دليل على ان الاستثناء بعده منفصلا عنه لا يصح ولان الاستثناء يصح بالفاظ غير مستقلة بانفسها مثل الا وغير وسوى وخلا وعدا وحاشى وما اشبه ذلك فوجب ان يعتبر فيه اتصاله باللفظ ليتم الكلام ويستقل اللفظ ومتى جاء بهذه الالفاظ منفصلة عن اللفظ لم تستقل بنفسها ولم يعقل معناها ولا يلزمنا نيتها وحملها على ما ندعي لان النية انما تكون مع الاتصال باللفظ فاما عند الانفصال فليس هنا ما تقتضي تعلقها به ولا يحتاج اليه وعليه ولان الاستثناء مع المستثنى منه بمنزلة الخبر مع المبتدا ثم شرط الخبر ليكون خبرا عن المبتدا ان يكون متصلا به ومتى تاخر عنه بان قال زيد ثم قال بعد مدة لم يكن ذلك خبرا عنه وكذلك في الاستثناء وهذا يدل على ان اعتبر

ان يكون في الكلام ما يدل على انه قصد به الاستثناء فيها وان الخبر المبتدا الا ان يكون منفصلا عن المبتدا وان كان تقدم ما يدل على انه قصد به الاخبار عنه وكذلك في الاستثناء ولان تعديده بالسنة ابتداء كتعديده بما زاد عليها وما دونها فلا ينفصل بعض المقادير عن بعض في الاعتبار فوجب ان يسقط الجميع ويعتبر اتصاله باللفظ **واحتج المخالف** بانه معنى يخص به العموم فجاز ان يجيء منفصلا عنه كالتخصيص بلفظ مفرد او احد نوعي التخصيص فاشبه ما ذكرنا **والجواب** انا لا نسلم ان الاصل على قول من لم يجوز من اصحابنا تاخير البيان عن وقت الخطاب وان سلمنا فانا نقلب عليهم فنقول وجب ان يستوي فيه السنة وما دونها كالاصل الذي قاسوا عليه والمعنى فيه انه لا يستعمل في اللغة معتادا عند اهل اللسان فان الرجل قد يطلق اللفظ العام فيقول اعطوا الناس ثم يقول بعد مدة لا تعطوا فلانا ويعدون ذلك كلاما والعرب كذلك الاستثناء فانهم لا يستعملونه الا متصلا باللفظ فاما اذا كان منفصلا عنه فانهم لا يعقلونه استثناء ولا يعدونه كلاما وهذا صحيح فان [illegible] مقتضى الالفاظ الوضع والاستعمال عند اهل اللسان كما ان طرقوا اثبات على الشيء **وجواب اخر** وهو ان دليل التخصيص في الاصل مستقل بنفسه فجاز ان يرد منفصلا عن اللفظ العام بخلاف مسالتنا فان الاستثناء غير مستقل بنفسه وانما يستقل بالمستثنى على المستثنى منه فاعتبر فيه ان يكون على وجه يتعلق به ويعود عليه ليتم به وذلك انما يكون اذا اتصل به لا اذا انفصل عنه **فصل** يجوز ان يتقدم الاستثناء على المستثنى منه ويجوز ان يتاخر عنه وقد ورد كلا ذلك في اللغة **قال الشاعر**

وما لي الا آل احمد شيعة ... وما لي الا مشعب الحق مشعب

ويجوز الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس وهل يكون حقيقة من غير الجنس اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال انه مجاز واختاره الشيخ ومنهم من قال انه حقيقة وهو قول بعض المتكلمين **دليلنا** ان اشتقاق الاستثناء ان يكون من تثنية الخبر بعد الخبر ومن قولهم

ثنيت

تلبيث مقبان الرابة اذا صرفتها عن الطريق الذي توجهت اليه وانها كان فانه يتصور
في الاستثناء من الجنس لانه لا يكون قد دخل في الخبر الاول والثاني فيستثنى منه الجنس ويكون
قد توجه في الكلام فيصرف عنه بالثاني فاما اذا كان من غير الجنس فلا يحصل فيه واحد
من المعنيين لانه ما دخل في الخبر الاول المستثنى فيه الجنس ولا توجه في الكلام لينصرف عنه
بالثاني فلا وجه للقول بانه حقيقة فيه ولانه يصح تخصيص العموم فلم يصح فيما لم يدخل في
اللفظ كالتخصيص بغير الاستثناء ولانه قد يقبح في الكلام عند اهل اللسان ان يقول
الرجل رايت الناس الا الكلاب ورايت الناس الا الحمير واذا كان ذلك مستقبحا
في الكلام لم يجز ان يكون حقيقة ولان الاستثناء يقع بكلمات هي غير مستقلة بانفسها
مثل الا وسوى وغير وحاشى وما اشبه ذلك فلا بد لها من التعلق بما قبلها لتستقل وهذا
انما يكون باخراج بعض ما دخل في اللفظ الاول واذا كان من غير الجنس فلا تعلق له به لانه لم
يخرج به شيئا مما اقتضاه اللفظ الاول فلا وجه لكونه حقيقة فيه **واحتج المخالف**
بان قال ان الاستثناء من غير الجنس لغة العرب وقد ورد به القران قال الله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثنى ابليس من الملائكة وليس من جنسهم وقال تعالى
فانهم عدو لي الا رب العالمين وهذا استثناء من غير الجنس **وقال الشاعر**
وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس
وقال اخر
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب
والجواب ان الاستثناء في هذه المواضع التي ذكرتموها من الجنس ايضا
فاما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فان ابليس كان من جملة الملائكة **فان قيل**
فقد ذكر الله تعالى انه من الجن **فالجواب** ان العرب تسمي الملائكة جنا لاستتارهم عن
العيون ومنه سمي الجن جنا ومنه سمي المجن وهو الترس فسماه بذلك لانه كان من
الجنة وقيل انه كان من خزان الجنة وكان يسمى فسماه بذلك وقوله تعالى فانهم عدو لي
الا رب العالمين فقيل ان المراد بالا لكن فيكون تقديره فانهم عدو لي لكن رب العالمين
الذي خلقني فهو يهدين وقيل فيه جواب اخر انه قال هذا استثناء من جنس المستثنى لان قوله فانهم
عدو لي كناية عن الالهة التي كانوا يعبدونها فاستثنى الله تعالى من جملة الهتهم لانه اله الخلق

وهم كانوا يسمون الاصنام الهة فكانه قال هذه الالهة كلهم عدو لي الا الله وهو اله
واحد وهو رب العالمين **وقول** الشاعر الا اليعافير من جنسه
لانه نفى الانيس واثبت اليعافير والعيس والانيس اسم لكل ما يستانس به من العقلاء
والبهائم وهذا يتقارب في طباع الناس وعاداتهم انهم يستانسون بالجمال والعير
والانعام ويربونها ويحبونها ويحبون بعضها اكثر من البعض لكثرة الفتهم بها وطول
صحبتهم معها ولهذا روي ان رجلا شكا الوحشة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامره
ان يتخذ زوجا من حمام واما **قول** الاخر فلا عيب فيهم فلم يستثن الا
العيب من العيب لان الفلول بالسيوف عيب وان كان يشبه ما يمدح به وهو قراع الكتائب
فصل ويجوز الاستثناء من الاقل الى الاكثر كقوله له علي عشرة الا ثمانية ويجوز استثناء
الاكثر من الجملة كقوله له علي عشرة الا تسعة وقال احمد لا يجوز استثناء الاكثر من
الجملة وكذلك استثناء النصف وهو مذهب القاضي ابي بكر الاشعري من المتكلمين ومذهب
ابن درستويه من النحاة **والدليل** على ما قلناه ان القران ورد به قال الله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وقال في اية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى العباد من الغاوين والغاوين من العباد ولا بد ان يكون
احدى الطائفتين مثل الاخرى او اكثر فايهما كان فلا يجوز عندكم وهذا دليل قاطع
ليس لهم عنه جواب لانهم ان قالوا العباد مثل الغاوين فقد استثنى احدى الجملتين والاخرى
وعندهم استثناء النصف لا يجوز وان قالوا احدهما اكثر من الاخرى فقد استثنى كل
واحدة من الاخرى فلا بد ان يكون قد استثنى الاكثر من الجملة ويدل عليه ان هذا معنى يخرج
من العموم ما لولاه لدخل فيه فجاز في الاكثر كالتخصيص ولانه استثناء بعض ما اقتضاه
العموم فصح كالاقل **احتج** المخالف بان طريق الاستثناء اللغة ولم يسمع ذلك في الاكثر
ان الحكم **والجواب** انا لا نسلم بل قد سمع ذلك من العرب لانا قد بينا ذلك في القران وهو اقوى
ما يرجع اليه في معرفة اللغة وقد ورد به الشعر **قال الشاعر**
ادوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا

وهذا وان لم يذكر لفظة الاستثنا الا انه في معنى الاستثنا لعوده الى ما به الاتصال
جواب آخر انه وان لم يسمع الا انه في معنى المسموع لان القصد بالاستثنا الاستدراك
والتخصيص لانه يذكر لفظا عاما ثم يستدرك البعض بالاستثنا وهذا يوجد في القليل
فاذا جاز في القليل وجب ان يجوز في الكثير يدلك على صحة هذا ان الاستثنا في جميع
الاجناس وجميع الاعداد لم يسمع منهم ولكن لما سمع منهم في البعض وهو مقصود
في ذلك استعمل في جميع الاشيا التي هي في معناها قالوا ولان كلام العرب موضوع
على الاختصار والبعد من الاختصار ان يقول له علي عشرة الا تسعة ونصف لانه يمكنه
ان يختصر ذلك فيقول له علي نصف درهم والجواب ان من عادتهم البسط
والاطالة تارة والاختصار اخرى وهم يحتجون عادة ولا يجوز اسقاط احدى العادتين
بالاخرى وجواب آخر انه لو جاز ان يجعل هذا دليلا على ابطال الاستثنا في الاكثر جاز
ان يجعل دليلا على ابطال الاستثنا في الاقل لانه اذا قال له علي عشرة الا ثلثة فقد اطال
الكلام وبسط وجمع بين النفي والاثبات والابعد من الاختصار لانه يمكنه ان
يقول له علي سبعة ولما بطل ان يكون هذا دليلا في ابطال الاستثنا بطل في الاكثر
قالوا ولان من عادة العرب في كلامهم ان يكون هذا دليلا في ابطال اذا ضموا
مجهولا الى معلوم ان يبنوا الامر فيه على التقريب اذا كان المجهول قريبا من العقد استثنوا
المجهول وان كان بعيدا منه ضموه الى ما قبله من العدد ولم يستثنوه فيقولون فيما قرب
من العقد كذا الا شيئا وفيما بعد كذا وشيئا ولهذا حمل الشافعي رحمه الله قول ابن جريج
في تقدير القلتين بالقربتين وشيئا الشي على ما دون النصف ثم يلحق به النصف احتياطا الا
على انه لا يستثنى الا الاقل قلنا هذا هو الدليل عليهم فانه لو ضم مجهولا الى عقد
ثم فسره بما يقارب العقد الثاني جاز وهو ان يقول له كذا وشي ثم يفسر الشي بالاكثر من النصف
وان كانت العادة ان المجهول الاقرب الى العقد الاول كان اقل من النصف فقد ذكرها هنا جاز
ان يستثني المجهول من العقد الثاني ثم يفسره بما زاد على النصف وان كانت العادة فيه
خلاف ذلك ولانه لو كان جواز الاستثنا معتبرا بالمعتاد في الكلام من جهة المجهول

الى الجمل واستثنا ومنهم من يوجب ان لا يجوز الاستثنا الا في القدر اليسير من الجملة
فانهم لا يقولون في العادة له علي عشرة الا تسعة ويريدون به استثنا اربعة منها ولما اجمعنا
على جواز الاستثنا في الاربعة من العشرة دل على بطلان ما ذكروه فصل اذا تعقب
الاستثنا جملا معطوفة بعضها على بعض بحرف العطف يرجع الى جميع الجمل وذلك
مثل قوله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهدا فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا
تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان عندنا يرجع الاستثنا
عند الاطلاق الى جميع الجمل المتقدمة وعند ابي حنيفة لا يرجع الاستثنا بالاطلاق
الا الى اقرب الجمل الى الاستثنا وقالت الاشعرية هو موقوف على الدليل ولا يرد الى
واحدة منها الا بالدليل والدليل على صحة ما ذهبنا اليه ان الاستثنا معنى يقتضي التخصيص
لا يستقل بنفسه اذا تعقب جملا وجب ان يرجع الى الجميع كالشرط اذا قال
امراتي طالق وعبدي حر ومالي صدقة ان شا الله يكون هذا الشرط راجعا الى الجميع
وكذلك الاستثنا ويدل عليه ان ما جاز ان يعود الى كل واحدة من الجمل اذا انفردت عاد
الى جميعها اذا عطف بعضها على بعض كالشرط الذي ذكرناه والذي يدل على صحة
هذا ويوضحه ان الاستثنا في معنى الشرط من جميع الوجوه الا ترى انه لا يستقل بنفسه
ولا يفيد معنى الا بالبنا على المستثنى كما لا يستقل الشرط بنفسه ولا يفيد معنى
الا بالبنا على المشروط ولهذا لا فرق بين ان يقول اقتلوا المشركين الا ان يؤدوا الجزية
وبين ان يقول اقتلوا المشركين ان لم يؤدوا الجزية والشرط يوجب تخصيص بعض
الجملة بحكمه كالاستثنا سوا فاحدهما مثل الاخر في الحقيقة الا ان لفظهما يختلف
ثم ثبت ان الشرط اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض رجع الى الجميع فكذلك
في الاستثنا مثله ويدل عليه ان لفظ الاستثنا يصلح للعود الى كل واحد من الجملة
وليس بعضها باولى من بعض فوجب ان يرجع الى الجميع كالفاظ العموم لما صلح لكل
واحد من الجنس ولم يكن بعض الجنس باولى من البعض ثبت جميع الجنس كذلك هاهنا ويدل
عليه ان المعطوف بالواو بمنزلة المجموع بلفظ واحد لان الواو توجب الجمع والتشريك

كالفاظ المجموع وهذا لا فرق بين ان يقول اقتلوا المشركين وبين ان يقول اقتلوا
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان ثم ثبت ولقد ان الاستثنا اذا تعقب
جملا مذكوره بلفظ واحد كان راجعا الى جميع الجمل مثل ان يقول اقتلوا المشركين
الا الذي الجزية فكذلك اذا تعقب جملا مذكورة بالفاظ كقوله اقتلوا اليهود
والنصارى والمجوس الا الذي الجزية وجب ان يرجع الى الجميع الجمل فان قيل فرق بين
المذكور بلفظ واحد وبين المذكور بالفاظ والدليل عليه انه لو قال انت طالق ثلاثا الا طالقة
واحدة صح الاستثنا ولو قال انت طالق وطالق وطالق الا طالقة لم يصح والجواب
انا لا نسلم ذلك على احد الوجهين فان من اصحابنا من قال ان الاستثنا يصح كما يصح في قوله انت طالق
ثلاثا الا طلقة واحدة فان قيل المعنى في المذكور بلفظ واحد انه لم يفصل بين الجملة
الاولى والاستثنا فاصل وها هنا فصل بينهما بما يمنع الرجوع الى الجميع والجواب
انا لا نسلم ان الواو توجب الجمع لا الفصل والمذكور بالواو كالمجموع بلفظ واحد
واحتج المخالف بان قال فصل بين الجملة الاولى والاستثنا بفاصل وهو الجملة الثانية
فلم يرجع الاستثنا اليها كما لو فصل بينهما باطالة السكوت والجواب ان السكوت
الطويل يقطع نظام الكلام ويمنع من بنا الثاني على الاول الا باعادة الاول بخلاف الكلام
فانه لا يقطع النظام ولا يمنع ان يكون الثاني مبنيا على الاول والدليل عليه انه لو قال اعط
بني تميم وبني طي كل واحد دينارا الا الكفار ولم يمنع ذلك من رجوع الاستثناء
الى الجميع ولو فصل بينهما بالسكوت الطويل بان يقول اعط بني تميم وبني طي دينار
وسكت طويلا ثم قال الا الكفار لم يصح الاستثنا قالوا استثنا تعقب
جملتين فلم يرجع الى جميعها كما لو قال انت طالق ثلاثا وثلاثا الا اربعا فانه لا
يرجع الى الجملتين كذلك ها هنا والجواب ان الاستثنا هناك يرفع المستثنا
ومن شرط الاستثنا ان يبقى بقية ويخرج البعض واذا رفع الكل لم يكن استثنا
ولهذا لم يصح وفي مسئلتنا بخلافه يدل على صحة هذا انه لو رد الاستثنا الى كل واحد من
الجملتين على الانفراد لم يصح وها هنا يصح فافترقا قالوا ولان العموم قد ثبت في كل
واحد من هذه الجمل وتخصيص جميعها بالاستثنا مشكوك فيه وتخصيص العموم

بالشك لا يجوز والجواب انا لا نسلم حصول العموم مع وجود الاستثناء
لان اللفظ يحمل على العموم ما لم يتصل به الاستثنا او غيره من الفاظ التخصيص فاما
اذا اتصل به شي من ذلك فانه يمنع العموم وجواب اخر وهو ان هذا يبطل باللفظ
الواحد اذا تناول جملا كثيرة كقولك اقتل المشركين فان العموم في كل جنس من
اجناس المشركين قد ثبت والاستثنا بعده يجوز ان يكون راجعا الى الكل ويجوز ان
يكون راجعا الى البعض ومع ذلك فانه يرد الاستثنا الى الجميع ويثبت التخصيص
وجواب اخر انه معارض بمثله فالقدر الذي حصل عليه الوفاق انه داخل في
عموم الجملتين والقدر هو ما تناوله الاستثنا وما زاد على ذلك مشكوك فيه فلا يحمل
اللفظ عليه بالشك لانه كما لا يجوز تخصيص العموم بالشك لا يجوز ايضا اثبات
العموم بالشك قالوا ولان الاستثنا انما يرد الى ما قبله لانه غير مستقل بنفسه
فاذا رددناه الى الجملة القريبة استقل بنفسه فلا معنى لرده الى الجميع والجواب
ان هذا يبطل بالشرط فانه يرد الى المشروط لانه لا يستقل بنفسه واذا رد الى ادنى
مذكور فقد استقل بنفسه ومع ذلك يرد الى الجميع وجواب اخر انه يبطل به
اذا تعقب جملا مذكورة بلفظ واحد فانه يستقل برده الى احدى الجملتين ومع ذلك
رددناه الى الجميع قالوا لو قال امراتي طالق واعط فلانا عشرة ان دخل الدار لم يرجع
الشرط الى الطلاق وكذلك ها هنا والجواب ان هناك عدل عن لفظ الخبر وقطع
حكم الكلام واستانف نوعا اخر من الخطاب وهو الامر وعقبه بالاستثنا
فكان راجعا الى الثاني وعدل الاول بخلاف مسئلتنا فانه لم يقطع حكم الكلام الاول
وانما عطف عليه غيره ونظيره من ذلك ان يقول امراتي طالق ولفلان علي عشرة
دراهم ان دخلت الدار فيرجع الشرط الى الجميع واحتج من ذهب الى الوقف بانه يجوز ان
يكون عائدا الى البعض ويجوز ان يكون عائدا الى الكل فوجب التوقف فيه والجواب
انه وان احتمل ان يكون عائدا الى البعض الا ان عوده الى الكل اظهر وقد دللنا عليه
فوجب حمل الكلام عليه وان احتمل غيره فصل اذا تعقب الاستثنا جملا

معطوفة بعضها على بعض ثم قام الدليل انه لا يجوز رجوعه الى بعض الجمل لم يرجع
الاستثناء الى ما بقي من الجمل وذلك مثل آية القذف فان الدليل دل على ان الاستثناء
لا يرجع الى الجلد لانه من حقوق الآدميين فانا نرده الى ما بقي من الجمل وهكذا اذا
تعقب جملة واحدة ودل الدليل على انه لا يجوز رجوعه الى بعضها كقوله تعالى وان
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون فان الدليل دل على ان الاستثناء لا يجوز ان يكون راجعا الى الصغار والمجانين
ولا يرجع اليهن لقيام الدليل على ذلك ويرجع الى الكبار والعواقل على مقتضى اللفظ ه

باب التخصيص بالشرط

قد ذكرنا ان التخصيص قد يكون بدليل منفصل وقد قدمنا اقسامه وقد يكون
بدليل متصل وهو الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة وقد ذكرنا الاستثناء وبقي
الشرط والتقييد بالصفة فنذكر الشرط ثم نذكر بعده التقييد بالصفة فاما الشرط
فحده ما لا يتم المشروط الا به وذلك كالطهارة في الصلاة والطواف والحول والنصاب
في وجوب الزكاة وما اشبه ذلك فان المشروط لا يتم الا به وهو دليل من ادلة التخصيص
ويقع على ضربين منفصل ومتصل به فاما المنفصل عن الكلام فهو كاشتراط الطهارة
في الصلاة وكاشتراط الاستطاعة في العبادات فان ذلك شرط فيها ورد
الشرع به منفصلا عن الخطاب وهو داخل في القسم الاول وهو التخصيص بدليل
منفصل وقد قدمنا اقسامه والضرب الثاني وهو التخصيص بشرط متصل بالكلام
كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى فمن
لم يجد فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وقد يكون ذلك
بلفظ الغاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وجميع ذلك اذا اتصل
اوجب التخصيص ه **فصل** ويجوز ان يتقدم الشرط في اللفظ ويجوز ان يتأخر عنه
كما يجوز في الاستثناء ولهذا لا فرق بين قوله ان دخلت الدار فانت طالق وبين قوله
انت طالق ان دخلت الدار **فصل** اذا تعقب الشرط جملا معطوفة بعضها على

بعض رجع الى جميعها كما قلنا في الاستثناء ولهذا اذا قال امرأتي طالق وعبدي
حر ومالي صدقة ان شاء الله رجع الشرط الى الجميع فلا يقع الطلاق ولا عتق العبد
ولا يصير المال صدقة **فصل** واذا ذكر جملا ودخل الشرط في بعضها دون
البعض كان الشرط مختصا بالجملة التي خصت بلفظ الشرط دون غيرها وذلك
كقوله اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن
وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فشرط الحمل في الانفاق دون السكنى وهكذا لو
ثبت الشرط بدليل منفصل في بعض الجمل لم يجب اثباته في غيرها كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله وبعولتهن احق بردهن في
ذلك فان الدليل قد دل على ان الرد يختص به الرجعيات فيرجع الى الرجعيات
دون غيرهن من المطلقات وهكذا اذا ذكر جملا معطوفة بعضها على بعض بلفظ
يقتضي العموم في الجميع او يقتضي الوجوب في الجميع ثم دل الدليل على انه لم يرد به
العموم في البعض فان ذلك يخص بما دل عليه الدليل ويحمل الباقي على مثل ذلك
الا بدليل يدل عليه وهذا كقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده
فان اللفظ يقتضي الوجوب في الاكل والايتاء ثم دل الدليل على ان
الاكل غير واجب فتركنا الظاهر فيه لقيام الدليل ولا يجوز ان يترك
مقتضاه في الايتاء بغير دليل بل يكون الايتاء باقيا على ما يقتضيه ظاهر اللفظ
لا يصرف عنه الا بدليل وايضا فان الاكل عام في القليل والكثير والايتاء حق
خاص في الكثير دون القليل لقيام الدليل عليه فيبقى كل واحد من الجمل
على مقتضى اللفظ الا ما صرفه الدليل عن الظاهر **فصل** وهكذا كل شيئين
قرن بينهما في اللفظ ثم ثبت لاحدهما حكم بالاجماع لم يجز ان يثبت ذلك الحكم
لقرينه من غير نطق آخر وعلة توجب التسوية بينهما ومن اصحابنا من قال اذا ثبت
لقرينه حكم ثبت له ذلك الحكم من جهة الاقتران في اللفظ وهذا غلط لان الحكم
يثبت لاحدهما بدليل يخصه من اجماع او لفظ وذلك لا يوجد في قرينه ولا

جمعت بينهما بعلة فكيف تسوي بينهما من غير نطق ولا علة وطريق الاحكام اما
النطق او العلة ولم يوجد واحد منهما ه

باب القول في المطلق والمقيد

قد بينا ان التخصيص بلفظ متصل على ثلاثة اضرب الاستثناء والشرط والتقييد بالصفة
وقد ذكرنا الاستثناء والشرط والكلام هاهنا في التقييد بالصفة وقد ذكرنا الاستثناء
والشرط والكلام هاهنا في التقييد بالصفة وجملته ذلك ان التقييد بالصفة يوجب
تخصيص اللفظ العام كما يوجب الشرط والاستثناء وذلك مثل قوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة وقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين فانه لو اطلق الرقبة لكان ذلك عاما في
المؤمنة والكافرة ولو اطلق صوم الشهرين كان عاما في المتتابع والمتفرق
فلما قيده بالايمان والتتابع صار خاصا فيما قيده **فصل** ولا يخلو ذلك من ثلاثة
اوجه اما ان يكون مطلقا لا مقيد له او مقيدا لا مطلق له او مطلقا له مقيد فان كان
مطلقا لا مقيد له وذلك مثل ان يرد الخطاب في موضع بتحرير رقبة ولا يرد في موضع
اخر مقيدا بالايمان فهذا لو اتفق لوجب ابقاؤه على اطلاقه وحمله على العموم وان
كان مقيدا لا مطلق له مثل ان يرد الخطاب بتحرير رقبة مؤمنة ولا يرد في موضع اخر
خطاب بتحرير رقبة مطلقة فاذا اتفق وجوده في موضع حمل على تقييده ويكون
خاصا فيما قيده لا يجوز ان يترك مقتضاه واما اذا ورد الخطاب مقيدا
في موضع ومطلقا في موضع فان هذا لا يخلو اما ان يكون في حكم واحد او في
حكمين مختلفين فان كان في حكمين مختلفين كقوله تعالى في كفارة الظهار
فصيام شهرين متتابعين فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه قيد الصيام بالتتابع
واطلق الاطعام وهما حكمان مختلفان لان الصيام غير الاطعام فهذا لا يحمل
المطلق على المقيد لانهما لا يشتركان في اللفظ ولا يشتركان في المعنى لان الصيام لا
يشبه الاطعام وليس المقصود باحدهما هو المقصود بالاخر لان التتابع في
الصوم يقتضي التغليظ عليه ولا يوجد ذلك في التتابع في الاطعام لان الاطعام لا يجب الا

واحدا لا تغليظ عليه في التتابع بل التتابع والتفريق فيه على صفة واحدة فقد عدم
الاشتراك بينهما في اللفظ والمعنى وان كان ذلك في حكم واحد فلا يخلو اما ان يكون
لسبب واحد او لسببين مختلفين فان كان ذلك السبب واحدا حمل احدهما على الاخر
من جهة اللفظ وذلك مثل قوله واشهدوا اذا تبايعتم فان هنا مطلق في العدد
والفاسق ثم قيد في اية اخرى في البيع فقال واستشهدوا شهيدين من رجالكم
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء فهذا وامثاله
اذا ورد حمل المطلق منه على المقيد لفظا لان الحكم حكم واحد والمطلق
والمقيد بازائه غير انه اشترط في البيان في احد الموضعين واشترط لغيره في
الموضع الاخر وان كان ذلك لسببين مختلفين والحكم حكم واحد مثل
قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة فان الحكم في الموضعين واحد وهو العتق
على طريق التكفير ولكن سبب العتقين مختلف لان سبب احدهما القتل
وسبب الاخر الظهار فهذا وامثاله اذا اتفق عندنا يحمل المطلق منهما
على المقيد من طريق التعليل لا من جهة اللفظ ومن اصحابنا من قال يحمل المطلق على
المقيد من طريق اللفظ وهذا غلط لان قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
خاص في القتل لا يدخل فيه الظهار فلا يجوز ان يكون حكم الظهار مستفادا
منه لفظا كلفظ البر لما لم يفد الارز لم يجز ان يكون حكم الربا في الارز من جهة
اللفظ ولانه لو جاز ان يجعل المطلق مقيدا لتقييده في غيره لجاز ان يجعل
العام خاصا لتخصيصه في غيره ولانه لو كان ذلك لوجب ان يجعل كل
مطلق مشروطا لوجود الشرط في غيره وهذا ما لا يقوله احد **احتج** من
نصر الوجه الاخر بان القرآن من اوله الى اخره كالكلمة الواحدة والحكم
حكم واحد فاذا ورد مقيدا في موضع ومطلقا في موضع وجب ان يكون المراد
بالمطلق التقييد كما لو كان سببهما واحدا **والجواب** انا لا نسلم بل القرآن
يشتمل على كلمات واحكام ومعان مختلفة واصناف شتى من الاحكام

والقصص والامثال والعبر فكيف يقال انها كالكلمة الواحدة وجواب
آخر انه لو جاز ان يجعل المطلق مقيدا لهذا المعنى لجاز ان يجعل العام ايضا ويجعل
خاصا والامر ايضا ويجعل ندبا ويقال ان القران كالكلمة الواحدة وقد وجدنا
العام قد خص في بعض المواضع والامر حمل على الندب في بعض المواضع فوجب
ان يحمل كل عام على الخصوص وكل امر على الندب ولما بطل ان يقال هذا في العام
والخاص والواجب والندب وفي الامر بطل ان يقال في المطلق والمقيد قالوا
ولان حمل المطلق على المقيد لغة العرب ورد به القران والشعر قال الله تعالى
ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات
والمراد به ونقص من الانفس ونقص من الثمرات وقال تعالى والذاكرين
الله كثيرا والذاكرات ومعناه والذاكرات الله لما قيد الذاكرين بذكر الله حملنا
عليه الذاكرات وقال الشاعر

وما ادري اذا يممت ارضا اريد الخير ايهما يليني
أألخير الذي انا ابتغيه ام الشر الذي هو يبتغيني

فانني بذكر احدهما عن الاخر فقال ايهما ولم يتقدم الا ذكر الخير والجواب انا في هذه
المواضع انما حملنا المطلق على المقيد ضرورة لان الكلام يرد للافادة ولو لم نفعل
ذلك لبتر وصار غير مفيد فدعتنا الضرورة الى حمل الثاني على الاول بخلاف
مسالتنا فانه اذا حمل على اطلاقه يكون مفيدا فلا حاجة بنا الى حمله على غيره
من غير علة فان قيل هذا يلزم عليه اذا جمعت بينهما بعلة فانك
لو تركته على اطلاقه لاستقل ولو لم تفعل ذلك بل حملت المطلق على المقيد
والجواب ان هناك ايضا قد دعتنا الضرورة لان القياس شرع الله تعبدنا به
وامرنا باتباعه عند علماء الاصول ولا بد لنا من حمل المطلق على المقيد اذا عرفنا
العلة الجامعة بينهما فصل اذا ثبت هذا فعندنا يجوز ان يحمل المطلق على
المقيد من جهة التعليل وقال اصحاب ابي حنيفة لا يجوز ذلك والدليل على صحة
مذهبنا ان هذا تخصيص عموم لان قوله تعالى فتحرير رقبة لفظ عام يتناول الكافرة والمسلمة

في قوله في الآية الاخرى فتحرير رقبة مؤمنة خاص في المؤمنة يمنع دخول الكافرة
فيه فحمل احدهما على الاخر لان تخصيص العموم بالاتفاق جائز بالقياس فلا
وجه لهذا المنع كسائر العمومات واحتج المخالف بان ذلك فيه زيادة
في نص القران والزيادة في النص نسخ ونسخ القران لا يجوز بالقياس والجواب
ان هذا في الحقيقة نقصان لان المطلق يقتضي الكافرة والمؤمنة فاذا قيدناه
فقد اخرجنا الكافرة فهو في الحقيقة نقصان فلا يصح دعوى الزيادة فيه
فان قيل التخصيص ان يخرج من اللفظ بعض ما يتناوله ويبقى الباقي وقوله
فتحرير رقبة لا يتناول الايمان فقد ادعى ذلك وقد زاد شرطا لا يقتضيه اللفظ
فدل على ان ذلك زيادة فالجواب ان اللفظ وان لم يتناول الايمان الا انه يتناول
الرقبة الكافرة فاذا قلنا ان الكافرة لا تجزي فقد اخرجنا بعض ما يتناوله
اللفظ بعمومه وجواب اخر انا وان سلمنا تسليم نظر وان ذلك زيادة في
النص فلا نسلم ان الزيادة في النص نسخ ونحن نذكر ذلك في باب النسخ ان شاء الله
قالوا ولان الرقبة في الظهار منصوص عليها وفي القتل منصوص عليها وقياس
المنصوص لا يجوز ولهذا لا يجوز ان يقاس صوم التمتع على صوم الظهار في ايجاب
التتابع ولا صوم الظهار على صوم التمتع في ايجاب التفريق وكذلك لا يجوز
قياس حد الشرب على حد الجارية في ايجاب قطع الرجل ولا قياس التيمم
على الوضوء في ايجاب غسل الرجل ومسح الراس بل يبقى كل واحد منهما على ما نص
عليه لانا لو حملنا احدهما على الاخر اسقطناه واسقاط نص القران لا يجوز
والجواب انا لا نسلم ان هذا قياس منصوص على منصوص بل هو قياس مسكوت
عنه على منطوق به لان الله تعالى نص على الايمان في كفارة القتل فصار كالمنطوق
به واطلق في كفارة الظهار فصار كالمسكوت عنه وقياس المسكوت عنه
على المنطوق به جائز كقياس الارز على البر واما الجواب عما ذكروه من
المسائل فلا يلزم الكلام عليها اما قياس صوم الظهار على صوم التمتع وصوم التمتع

على صوم الظهار لا يجوز لانه اسقاط احد النصين فان التفرق منصوص عليه
في احد الصومين والتتابع منصوص عليه في الصوم الاخر وهما حكمان متضادان
نص عليهما فحمل احدهما على الاخر اسقاط لاحدهما نظيره من مسئلتنا ان يكون
الكفر منصوصا عليه في موضع والايمان منصوص عليه في موضع فحينئذ
لا يجوز حمل احدهما على الاخر وفي مسئلتنا نص على الايمان في احد الموضعين وفي
الموضع الاخر اطلق ولم ينص على الايمان ولا على الكفر فقياس احدهما على الاخر
قياس مسكوت عنه على منطوق به وذلك جائز كما قاسوا الصوم في كفارة
اليمين على الصوم في كفارة الظهار في التتابع لما كان احدهما مطلقا والاخر
مقيدا بالتتابع **فان قيل** لم لم تذكروا ذلك الامثلة وانكم ما حملتم مطلق
الصوم على مقيده **قلنا** على احد القولين يحمل المطلق على المقيد اذا اجمعت سببهما
فعلى مذهبهم فان سلمنا على القول الاخر فلا يلزم لانا نحمل المطلق على المقيد
اذا جمعت بينهما علة وكان احدهما في معنى الاخر وصوم كفارة اليمين ليس في معنى الصوم
في كفارة القتل والظهار الا ترى انه لا يساويه في المقدار ولا في الترتيب فلم يحمل
احدهما على الاخر لعدم العلة الجامعة بينهما وفي مسئلتنا وجدت العلة الجامعة بينهما
فحملنا المطلق على المقيد لان العتق في احدى الكفارتين كالعتق في الكفارة الاخرى
في الترتيب والبدل والمقدار وافترقا من هذا الوجه واما قياس حد
السرقة على حد المحاربة لا يجوز لمعنيين احدهما مخالفة الاجماع لان الاجماع
انعقد في قطع السرقة على عضو واحد وفي حد المحاربة على عضوين وفي
قياس احدهما على الاخر مخالفة الاجماع والقياس اذا خالف الاجماع بطل
وهكذا قياس التيمم على الوضوء في عضوين ترك الاجماع بخلاف مسئلتنا
فان العلة الجامعة بينهما قد وجدت ولم يمنع من ذلك اجماع ولا مخالفة نص فوجب
الجمع كقياس المرفقين في التيمم فانا قسناها على الوضوء وقلنا يجب
ادخال المرفقين في التيمم قياسا على ما يجب في الوضوء والثاني عدم العلة

السارق

الجامعة بينهما لان السارق ليس في معنى المحارب لان المحارب اضاف الى اخذ
المال اشهار السلاح واخاف الطريق على وجه لا يلحقه الغوث فلهذا
المعنى منع من قياس احدهما على الاخر في العقوبة المتعلقة بهما وكذلك
التيمم لا يجوز قياسه على الوضوء لان التيمم لا يرفع الحدث وهو مسح وانما
الوضوء يرفع الحدث وهو غسل فقياس احدهما على الاخر قياس فاسد وفي
مسئلتنا احدى الكفارتين في معنى الاخرى من جميع الوجوه ووجدنا
العلة الجامعة بينهما فوجب القياس **فان قيل** هنا ليس احدهما
في معنى الاخر فهنا سبب احدهما القتل وسبب احدهما الظهار وليس
الظهار في معنى القتل **قلنا** لعمرنا قسنا الظهار على القتل وانما قسنا
كفارة الظهار على كفارة القتل وقد سوى صاحب الشرع بين
الكفارتين في المقدار والصفة من جميع الوجوه فاذا وجدنا انشاهما
واعتبرنا بالقياس ولم يمنع منه مانع وجب القياس ولم ينظر الى اختلاف
سببهما واذا كان الامر على هذا صح ما قلناه هـ



باب القول في مفهوم الخطاب

مفهوم الخطاب ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق وفهم معناه
وقد وضع لكل نوع من ذلك اسم يعرف به فمن ذلك فحوى الخطاب وهو ما
دل عليه الكلام من جهة التنبيه مثل ان ينص على الاعلى لينبه به على الادنى
او ينص على الادنى لينبه به على الاعلى كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فنبه
بالدينار على القنطار لان من لا يؤدي الامانة في دينار واحد لا يؤديها
في قنطار وهو اكثر منه او نص على القنطار ونبه على الدينار لان من ادى الامانة
في القنطار فلان يؤدي في الدينار اولى ومن ذلك قوله تعالى فلا تقل لهما اف فنص
على التافيف ونبه على ما فوقه من الضرب والشتم وانواع الاذية فهذا اذا

وورد في الخطاب بحكمه حكم النص فينقض به حكم الحاكم كما
ينقض بالنص واختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال هو مفهوم من النطق
وهو مذهب اهل الظاهر واكثر المتكلمين ومنهم من قال هو مفهوم
من جهة القياس وهو الصحيح لان الشافعي رحمه الله سماه القياس الجلي
والدليل على هذا الوجه ان لفظ التافيف لا يتناول الضرب والشتم
فمن المحال ان يفهم من اللفظ ما لم يتناوله لفظه كذا لفظ الذرة غير
موضوع لما زاد عليه ولا يجوز ان يحمل عليه ويجب ان يكون ذلك معلوما من جهة
المعنى احتج المخالف بان قال اصحاب اللسان يفهمون من هذا المنع من الضرب
والشتم وكل ما يتضمن الاذية ببديهة العقل ويشترك فيه الخاص والعام
ولو كان ذلك مفهوما من جهة المعنى لما عرفه الا من يعرف القياس ولما اشترك
الخلق في معرفته كسائر ما يعرف بالقياس والجواب ان هذا غير صحيح لان بغير
اللفظ لم يتناوله ومن المحال ان يدل عليه بصريحه ويعقلون منه ما زاد عليه لان اللفظ
موضوع له بل بالقياس واما اشتراك الناس في معرفته لوضوحه وظهوره فهذا
كما ان الخلق يشتركون في اخبار التواتر ولا يقال ان ذلك غير ثابت بالخبر لاشتراك
الخلق فيه بل يقال هو مسموع ولكن لوضوحه وظهوره صار بمنزلة المشاهد
حيث يعرف معرفة المشاهدات بخلاف ما ثبت باخبار الاحاد كذلك
ها هنا مثله وحكى عن ابي العباس بن سريج انه ناظره محمد بن داود
في الزنة الذرة وقال اذا قال الطمش من الذرة لا يجوز له ان يتناول المئين
والالوف لان اللفظ غير موضوع فقال ابن داود لا اسلم لان المئين والالوف
ذرات مجموعة فكل ذرة منها يتناوله اللفظ فالزنة نصف ذرة فقال
النصف لا يسمى ذرة فلم يجب عنه **فصل** ومن ذلك لحن الخطاب وهو الضمير
الذي لا يتم الكلام الا به وهذا لغة العرب وعادتهم ان يسقطوا من الكلام ما
يدل عليه الباقي ويعرف ذلك بالضمير قال سيبويه قال اذا كان فيما ابقى دليل

على ما ابقي وذلك نحو قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانفجرت معناه فضرب
فانفجرت وكقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
معناه فافطر فعدة من ايام اخر وقوله تعالى فمن كان مريضا او به اذى من راسه
ففدية من صيام او صدقة معناه فحلق ففدية ومن ذلك حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى وجنة عرضها السماوات والارض
اي عرضها عرض السماوات والارض وقوله تعالى واسأل القرية معناه اهل
القرية وقوله تعالى ذلك عيسى بن مريم قول الحق معناه صاحب قول الحق وقوله
فقبضت قبضة من اثر الرسول معناه من اثر تراب حافر حمار الرسول
وهذا النوع كثير في اللغة قال ابن جني قال في القران زهاء الف موضع وقال
الصاحب ابو القاسم بن عباد لو عددته لعددت وقد ابتر منها فلسطين
وسمي لحن الخطاب لان لغة لهم واللحن هو اللغة **قال الشاعر**
منطق صائب وتلحن احيانا وخير الكلام ما كان لحنا
فهذا حكمه اذا ورد في موضع ان يقدر فيه ما لا بد منه بالدليل واذا استقل
الكلام بنفسه باضمار واحد لا يراد فيه غيره ومتى تعارض اضماران يصير ما يدل
عليه الدليل ومن الناس من يقول يضمر ما هو اعم فائدة ومنهم من يقول اضمر
موضع الخلاف لان موضع الاجماع قد عرف بالاجماع وهذا غلط لان
القصد معرفة مراد الرسول صلى الله عليه وربما قصد بيان الاخص فائدة ولم يرد
بيان الاعم فائدة لانه يبين الاعم تارة والاخص تارة فحمله على الاعم فائدة
من غير دلالة تحكم في مراده بالراي والشهوة وذلك لا يجوز وايضا فانه دعوى
عموم في المضمرات والمضمرات لا يدعى فيها العموم لان العموم صفة
للنطق والمضمر معنى [illegible] وقول من قال انا اقدر موضع الخلاف ايضا غلط لان
الاجماع والخلاف حادثان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يعلم رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان هذا يصير خلافا بعده او اجماعا بعده حتى يخص موضع الخلاف

بالبيان وترك موضع الاجماع والخلاف فانه لا فائدة في تخصيص الاجماع دون
موضع الخلاف فصرفه الى احدهما تخصيص مراده من غير دليل وتجويزه

فصل ومن ذلك دليل الخطاب وهو ان يعلق الحكم على احد وصفي الشيء
فيدل على ان ما عداه بخلافه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فلما علق الحكم على الفاسق دل على ان من جاء من غير الفاسق لا يتبين وكقوله عليه
السلام في سائمة الغنم زكاة معناه ان المعلوفة لا زكاة فيها اذ لو كانت
السائمة والمعلوفة في الزكاة على صفة واحدة لم يكن لتقييد الكلام
بالسوم فائدة وهذا النوع من مفهوم الخطاب عندنا حجة يجوز
اثبات الاحكام به اذا لم يجد نطقا ولا تنبيها ولا قياسا وسواء كان
ذلك بلفظ الشرط او بلفظ الغاية وذهب اصحاب ابي حنيفة والمتكلمين
الى ان ما عداه ليس بخلافه بل حكم ما عداه موقوف على الدليل وهو
مذهب القفال الشاشي وابي حامد المروزي من اصحابنا وقال ابو العباس ابن
سريج ان كان بلفظ الشرط كقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
او كقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه اقتضى المخالفة وان لم يكن
بلفظ الشرط لم يدل على المخالفة وهو قول بعض اصحاب ابي حنيفة وان
كان بلفظ الغاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فقد
اختلفوا فيه فذهب اكثرهم الى انه حجة ومنهم من قال ليس بحجة

والدليل على ما قلناه اجماع الصحابة من ذلك ما روي عن يعلى
ابن امية انه قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله
تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال لقد عجبت مما عجبت منه فسالت
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته

وجه الدليل ان يعلى ابن امية وعمر من اهل اللسان وارباب
الفصاحة والبيان وقد اشتدلوا بدليل الخطاب وذكره عمر لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فاقره عليه واجاب بانه صدقة وهذا يدل من وجهين احدهما
اقرار الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك والثاني قول يعلى وعمر فان قولهما حجة
فيما يتعلق بمعاني الخطاب ومن ذلك ايضا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
كان يذهب الى ان الاخت لا ترث مع البنت ويستدل بقوله تعالى ان
امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وكان يقول البنت ولد
فيجب ان لا ترث الاخت معها النصف وهذا استدلال بدليل الخطاب
وهو ايضا من فصحاء العرب واهل اللسان ولم ينكر عليه احد ممن كان
يستدل عليهم بهذه الاية ومن ذلك ايضا ما روي ان الصحابة اختلفوا في الاكسال
فذهب الانصار الى انه لا يوجب الغسل واستدلوا بقوله صلى الله عليه وسلم
الماء من الماء فاجتمعوا وبعثوا ابا موسى الاشعري الى عائشة رضي الله عنها
فقال ابو موسى لما حضرها اني احتشم في امر واني لاجلك ان اقاتك
به فقالت ما كنت سائلا عنه امك فسلني فقال ان الصحابة اختلفوا في الاكسال
هل يوجب الاغتسال فقالت اذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فقال لا اسال عنه بعد هذا احدا
بعدك وعاد الى الصحابة فاخبرهم بحديث عائشة بان الماء من الماء منسوخ
بدليل هذا الخبر فقال عمر من افتى بغيره جعلته نكالا وقال زيد بن
ثابت ان افتيت بغيره او جعلتني نكالا فقال زيد اخبرني عمومتي من
الانصار انهم كانوا يكسلون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يغتسلون
فقال عمر او علم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فاقركم عليه فقال لا
اعلمه

وجه الدليل ان الانصار استدلوا بدليل قوله الماء من الماء
واقرهم المهاجرون على ذلك واعترضوا عليه بالنسخ ومعلوم ان تعلق قوله
الماء من الماء غير منسوخ وانما نسخ دليله وهذا كله اتفاق منهم على القول بدليل
الخطاب

فان قيل ولم يستدلوا بدليل الخطاب وانما استدلوا بالاصل

لأن الأصل أن لا قصر إلا فيما وردت به الرخصة وهو في السفر عند الخوف
فإذا لم يكن ذلك وجب البقاء على الأصل وكذلك الأصل أن الأخت لا
ترث شيئاً إلا فيما دل عليه الدليل وهو النصف عند عدم الولد وإذا
كان هناك ولد وجب البقاء على حكم الأصل وهكذا الأصل أنه لا غسل
إلا فيما دل عليه الدليل ودل الدليل على إيجاب الغسل من الماء وبقي الباقي على
موجب الأصل فكان تعلقهم في ذلك بالأصل لا بدليل الخطاب
والجواب أن هذا خلاف ما نقل عنهم لأن يعلى بن أمية قال ما لنا
نقصر وقد أمنا وقد قال الله تعالى إن خفتم أن يفتنكم فاشترط الآية
والأنصار قد استدلوا بقوله الماء من الماء بدليل أن من رد عليهم اعترض
بالنسخ والنسخ لا يستعمل في النقل من الأصل إلى الشرع وأما ما قال إن ذلك
فيه نقل شرع عام فيرفع ابن عباس كان يقول قال الله تعالى إن امرؤ هلك
ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك والبنت ولد ويدل عليه
أن أهل اللسان لا يضمون الصفة إلى الاسم إلا للتمييز والمخالفة ألا ترى أن
الواحد منهم لا يقول اشتر الخبز السميذ وعنده الشهد والخشكار
والجدي ولا يقول اشتر لحم الغنم وعنده لحم الغنم والبقر والجدي ولا يقول
أعط فلاناً الطويل وعنده الطويل والقصير والجد فإذا ثبت أنهم لا
يستعملون ذلك إلا في المخالفة والتمييز دل على أن مقتضى الكلمة وموضوعها
كما ذهبنا إليه ويدل على صحة ما ذهبنا إليه أيضاً أن تقييد الاسم بالصفة
يقتضي التخصيص لأنه لو قال في الغنم زكاة اقتضى ذلك وجوب الزكاة في
جملة الغنم فإذا قال في الغنم السائمة زكاة وقيد الاسم بالسوم اقتضى ذلك
خروج المعلوفة من اللفظ واختصاص السائمة بالزكاة وكل ما اقتضى
تخصيص الاسم العام وجب أن يقتضي المخالفة نظائره من سائر أدلة التخصيص
المنفصلة كقوله أحلت لنا ميتتان ودمان فإنه خص قوله تعالى حرمت عليكم

الميتة والمتصلة كالاستثناء ويدل عليه أيضاً أنا إذا لم نقل بدليل
الخطاب أدى إلى إسقاط نطق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نطق به
وذلك أنه إذا قال طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن
يغسله سبعاً إحداهن بالتراب فقد جعل السبع مطهرة فلو قلنا
إنه يطهر بدون السبع أسقطنا النطق في السبع لأن النبي صلى الله
عليه وسلم جعل المرة السابعة موجبة التطهير ومن قال إن بدون السبع
يحصل التطهير منع أن تكون السابعة مطهرة لأنه يقول قد حصل التطهير
بما قبلها وهذه السابعة لا تفيد التطهير وفي ذلك إسقاط لنطقه وكذلك
إذا قال في سائمة الغنم زكاة وقلنا إن المعلوفة تجب فيها الزكاة أسقطنا
قول النبي صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم وعلقنا الحكم على الغنم وذلك لا
يجوز ويدل عليه أنه قيد الاسم بما لو انتزع منه لعم فوجب أن يقتضي المخالفة
أصله الاستثناء ومن أصحابنا من عبر عن هذا بأن قال قيد الاسم بما لو
انقطع منه لعم فوجب أن يقتضي المخالفة أصله الاستثناء والغاية
واحتج من قال بالوقف بأن دليل الخطاب لا يخلو إما أن يكون من جهة العقل
أو من جهة النقل فبطل أن يكون بالعقل لأن العقل لا مجال له في إثبات
الأسامي واللغات وبطل أن يكون بالنقل لأن النقل لا يخلو إما أن
يكون تواتراً أو آحاداً وليس ههنا تواتر لأنه لو كان لعرفناه كما عرفتم
والآحاد لا يجوز إثبات الأصول بها وإذا بطلت هذه الأقسام
انسد الطريق ولم يبق قسم آخر فبطل ما قلتم **والجواب** أنا قد بينا
بما ذكرناه من الأدلة المتلقاة بالقبول الذي رويناه عن الصحابة في قصص مختلفة
فإن قيل الآحاد من طريق الآحاد فلا تثبت به مسائل الأصول **والجواب**
أنه وإن كان في رتبة الآحاد إلا أنه يجري مجرى التواتر من طريق المعنى لأن الأمة
تلقتها بالقبول واتفقت على صحتها وإن كانوا اختلفوا في العمل بها

وجواب آخر ان هذا وان كان من مسائل الاصول الا انه مما يسوغ فيه
الاجتهاد فجاز اثباته باخبار الاحاد وجواب آخر ذكره القاضي ابو الطيب
ان الاصول انما يجوز اثباتها باخبار الاحاد لانه اذا جاز اثبات ما يترتب
على هذه الاصول من ضرب الرقاب وايجاب الحدود واباحة الابضاع
وغيرها من الاحكام جاز اثبات اصولها باخبار الاحاد واحتج من
رد دليل الخطاب بان قال الاسامي كلامهم موضوعة للتمييز بين الاجناس
كما ان الصفات موضوعة للتمييز بين الانواع ولهذا اذا قال رايت
رجلا فقد ميز الرجل عن سائر المرئيات كما اذا قال رايت طويلا فقد ميزه
عن سائر البشر بطويل فثم ثبت وتقرر ان تعليق الحكم على الاسم
لا يقتضي المخالفة فيما عداه فكذلك تعليقه على الصفة وجب ان لا
يقتضي المخالفة فيما عداه ومثاله اذا قال في الغنم زكاة لا يدل على
نفي الزكاة عن البقر فكذلك لو قال في سائمة الغنم زكاة وجب ان لا
يقتضي نفيه عن المعلوفة والجواب عنه من وجهين احدهما لا نسلم
ذلك فان من اصحابنا من قال الاسم له دليل كالصفة فعلى هذا سقط
الدليل وهذا الوجه ذكره ابو بكر الدقاق من اصحابنا والصحيح
من مذهبنا ان الاسم لا دليل له فعلى هذا الفرق بينهما من وجوه احدها
انهم لا يقصدون بتعليق الحكم على الاسم المخالفة لانه يجوز ان يقول
اشتر اللحم وهو يريد الخبز ولهذا يجمع بينه وبين غيره فيقول اشتر
اللحم والخبز والحلاوة ولا يقصدون بذكر بعض الاسماء المخالفة فيما عداه
وفي الصفات يقصدون المخالفة الا ترى انه لا يقول اشتر الخبز الحواري
وعنده الحواري والخشكار واحد وكذلك لا يقول اشتر لحم الغنم
وعنده لحم الغنم ولحم البقر واحد ولهذا قل ما يتفق الجمع بينهما فاذا كان ذلك
غير موضوع المخالفة في عاداتهم وخطابهم وهذا موضوع للمخالفة دل

على الفرق بينهما والفرق الثاني ان قصد المعنى هنا ان تعليق الحكم على البقر لا يسقط
تعلق الوجوب بالغنم والبقر كذلك في مسألتنا فان تعلق الزكاة بالمعلوفة
منع ان يكون الوجوب متعلقا بالسائمة فدل على الفرق بينهما والفرق الثالث
المعنى انه لم ينتقل عن اسم عام الى اسم خاص حتى يقتضي المخالفة وفي مسألتنا
وجد الانتقال عن الاسم العام الى الاسم الخاص لان قوله الغنم اسم عام وقوله
السائمة خاص يمنع دخول المعلوفة في اللفظ فلهذا اقتضى المخالفة وان
من الاسم اذا وجد مثل هذه الصورة فهو مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال جعلت لنا الارض مسجدا وترابها لنا طهورا لما ترك الاسم العام وهو
الارض الى الخاص وهو التراب جعلنا له دليلا لوجود هذا المعنى وان
كان اسما وجواب آخر ان الاسم لا يجوز ان يجعل علة ولهذا لم يكن له
دليل والصفة يجوز ان تجعل علة ومن شرط العلة ان تنعكس في الغالب وهذا
يجيء على قول من يقول ان الاسماء لا تجعل علة وجواب آخر ذكره ابو
عبد الله الحسين الاسماعيلي فقال لو قلنا ان الاسم له دليل لادى الى ابطال
القياس لانه اذا حرم الربا في البر يقتضي نفي الربا عن ما عداه وفي ذلك ابطال
القياس وليس كذلك الصفة فان دليلها لا يؤدي الى اسقاط القياس
فلهذا افترقا قال الامام رحمه الله وهذا فاسد من وجهين احدهما
ان دليل الخطاب هو مقتضى كلام العرب عندنا والقياس دليل شرعي
وما كان مقتضى الكلام لا يجوز الاصطلاح على تركه بمعنى شرعي وهذا لان
ذلك يؤدي الى احتجاجنا واحتجاج طريقه الى عاداتهم ولغاتهم والثاني انه لا يؤدي
الى ابطال القياس في كل موضع فكان يجب ان يقول في الموضع الذي
يؤدي الى ابطال القياس يجوز له دليل فان قالوا لو كان ايجاب الزكاة في السائمة
يقتضي نفيها عن المعلوفة لكان التسوية بينهما في الايجاب تناقضا والمحال
ان يقول في سائمة الغنم زكاة وفي المعلوفة زكاة ولم نجد ذلك تناقضا دل على

بطلان ما قلتم **والجواب** أن هذا يبطل بلفظ الغاية إن سلموا ذلك وقد
ورد به الشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم في سبايا أوطاس لا توطأ حامل
حتى تضع حملها فوضع الحمل غاية وهنا أيضا غاية أخرى في الأنثى وهو الطهر
وجواب آخر أن عندنا تبقى المخالفة على طريق الاحتمال فإذا نص على نقيضه
سقط الدليل لأنه محتمل والنص الذي يناقضه غير محتمل وقولهم إنه لم يعد ناقضا
لأنه غير معلوم من جهة النص والتناقض يكون في النصين لأن الجمع بينهما لا
يمكن واستعمالهما يتعذر فأما إذا كان أحدهما محتملا والآخر نصا وجب
أن يقضى بالنص على المحتمل كما قلنا ذلك في العام والخاص **قالوا** الثاني في
كلام العرب كلمة تدل على حكمين متضادين وعندكم ههنا اللفظ
دال على وجوب الزكاة في السائمة وسقوطها عن المعلوفة والإيجاب
والإسقاط حكمان ضدان فلا يجوز أن يكونا مستفادين من كلمة واحدة
قلنا هذا يبطل بلفظ الغاية **وجواب آخر** أن الكلمة الواحدة قد لا
تدل على الوجوب والسقوط على شيء واحد فإنه يجوز كالأمر بالقيام نهي عن
القعود من طريق الضمير والأمر والنهي أيضا ضدان ولكن لما عاد الأمر إلى القيام والنهي
إلى القعود وهما شيئان جاز ذلك **قالوا** ولأنه لو كان إيجاب الزكاة في السائمة
يقتضي نفيه عن المعلوفة بمقتضى اللفظ لما حسن السؤال عن المعلوفة ولما حسن السؤال
عن المعلوفة دل على أن الخطاب لم يتناولها **قلنا** إنما حسن السؤال عن المعلوفة
لأن الكلام دل عليها على وجه محتمل ولم يحسن ذكر السائمة لأن الكلام دل عليها
على وجه لا احتمال فيه ومع الاحتمال يحسن السؤال ومع النص يقبح ألا ترى أنه إذا
قال أوجبت عليك صوم رمضان قبح السؤال عن الوجوب مع النص ولو أنه قال
صوموا رمضان حسن السؤال عن الوجوب لما كانت دلالته على الوجوب بوجه
[…] كذلك في مسألتنا **قالوا** ولأن عندكم النطق والدليل بمنزلة النطقين
لأن الجمع مستفاد من اللفظ ولو كان ذلك صحيحا لما جاز إسقاط الدليل بالقياس كما

إسقاط نطقه ولوجب أن يكون نسخ النطق لا يوجب نسخ الدليل كما أن
نسخ الدليل لا يوجب نسخ النطق وكما أن نسخ أحد النطقين لا يوجب نسخ
الآخر به **والجواب** أن هذا كما ذكرتم غير أن المنطوق به غير محتمل
والدليل محتمل فلهذا جاز إسقاطه بالقياس ولم يجز إسقاط النطق بالقياس وهذا
كما أن النص لا يجوز إسقاطه بالقياس والعموم يجوز تخصيصه بالقياس
حيث كان محتملا وإن كان الجميع مستفادا من اللفظ وهذا يصح أن
القياس دليل خاص ودليل الخطاب محتمل والخاص يقدم على المحتمل وأما نسخ
النطق فلا يوجب نسخ الدليل على قول بعض أصحابنا والصحيح والمذهب
أن ذلك يوجب نسخ الدليل والفرق بينه وبين النطقين أن أحد النطقين ليس
بفرع للآخر ولا النطق فرع للدليل فلهذا لم يكن نسخ أحدهما دليلا على نسخ
الآخر بخلاف الدليل فإنه فرع المنطوق فإذا نسخ الأصل أوجب نسخ الفرع
لأن قوام الفرع به فإذا زال الأصل استحال بقاؤه كالقياس إذا كان مستنبطا
من أصل ثم نسخ ذلك الأصل **قالوا** ولأن دليل الخطاب معقول من الخطاب
ومعقول الخطاب ما وافق الخطاب كالقياس وفحوى الخطاب فأما ما
خالفه فلا يجوز أن يكون معقولا منه **والجواب** أن هذا يبطل بلفظ الغاية
فإنه يدل على المخالفة وذلك معقول من الخطاب وهو مقتضى الخطاب
وجواب آخر أنه يبطل بالأمر فإنه يدل على النهي عن ضده ونحن نعلم أن النهي
ضد الأمر وقد استفدناه من اللفظ على طريق المفهوم والمعقول لا على سبيل
التصريح فخالف القياس والتنبيه فإنهما مفهومان من جهة المعنى ولا يعرف
الشيء من معنى الشيء إلا وهو موافق له بخلاف الدليل فإنه مستفاد من الخطاب
على طريق التخصيص وذلك يوجب المخالفة **فصل** إذا علق الحكم على صفة
في جنس كقوله في سائمة الغنم زكاة دل على نفيها عما عداها من ذلك الجنس فيدل على أن
معلوفة الغنم لا زكاة فيها ولا يدل على المخالفة فيما عداها من جنس آخر فلا يدل على

ان معلوفة البقر والابل لا زكاة فيها ومن اصحابنا من قال لا يدل على المخالفة فيما عداه
من جنس الخبر **والدليل** على صحة ما ذهبنا اليه ان الدليل يقتضي النطق واذا
كان النطق بينا واثبات الغنم وجب ان يكون مقتضيه بينا وان معلوفة الغنم
فاما الابل والبقر فلا يدل عليها النطق ولا هي تقتضي النطق فلا يجوز ان تدخل في البيان
واحتج المخالف بان الشرع يجري مجرى العلة في تعلق الحكم عليه والعلة حيث وجدت
تعلق الحكم بها فكذلك هاهنا **والجواب** انا لا نسلم ان الشرع بمنزلة العلة
بل الشرع في النص بمنزلة العلة لان صاحب الشرع علق الحكم عليها والحكم معلق
على اصلين لا يجوز تعليقه على احدهما بانفراده لان احد الوصفين بعض العلة وبعض
العلة لا يوجب الحكم به **فصل** واما اذا علق الحكم على مجرد الاسم كقوله في
الغنم زكاة لا يدل على نفي الزكاة عن البقر وقال ابو بكر الدقاق من اصحابنا
يدل على المخالفة كما لو علق على الصفة وهذا غلط لانهم لا يقصدون بذلك المخالفة
في خطابهم وعاداتهم الا ترى انهم يقولون اشتر غنما وبقرا او ابلا فيأمرون بالشيء وهو
يريد غيره ولا يقول اشتر لحم الغنم وعنده لحم الغنم ولحم البقر واحد **واحتج**
بان الاسماء موضوعة للتمييز كالصفة ثم الصفة تدل على المخالفة فكذلك الاسماء
والجواب عنه ما تقدم في مسألة دليل الخطاب **فصل** واما اذا
علق الحكم على صفة بلفظ انما كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله
انما الولاء لمن اعتق فانه يدل على المخالفة وبه قال الكرخي وان لم يقل بدليل الخطاب
ومنهم من قال لا يدل على المخالفة فيما عداها وهذا غلط لان هذه الالفاظ في عادة اهل اللغة
لا يستعملونها الا لاثبات المنطوق به ونفي ما عداه الا ترى انه لا فرق بين ان
يقول انما في الدار زيد وبين ان يقول ليس في الدار الا زيد وبين ان يقول انما انا
فلان الابل او علم فلان الفقه وبين ان يقول ليس انا الا الابل او ليس علم فلان الا الفقه
وبين ان يقول انما الله اله واحد وبين ان يقول لا اله الا واحد **فصل** وكل ما
ذكرنا انه يدل على المخالفة في تعليق ذلك الصفة انما يحمل على المخالفة بشرط ا

يعترض على النطق بالاسقاط فاما اذا اعترض على النطق بالاسقاط سقط
في نفسه وبقي النطق وانما كان كذلك لان الدليل فرع النطق ومفهوم
منه واذا اسقط النطق فقد الاصل وفي سقوطه سقوط للفرع الذي هو
دليل الخطاب وما ادى اثباته الى سقوط غيره وسقوطه سقط في نفسه
وهذا من مسائل الدور وله نظير كثير في الاحكام وهكذا الحكم في الحساب
الفرع
كل موضع يؤدي الفرع الى اسقاط الاصل يسقط الفرع ويبقى الاصل ومثال
ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك فان دليل
خطابه انه اذا باع ما هو عنده في كمه او في جراب يجوز وذكر الكرخي ان في
ذلك ابطال النطق لان من منع بيع المجهول لم يفرق بين ان يكون غائبا
وبين ان يكون حاضرا مستور الشيء فلو قلنا انه اذا كان حاضرا في جراب
يجوز بيعه لزمنا ان نقول انه اذا كان غائبا ايضا يجوز لان احدا لم يفرق بينهما
وفي القول بذلك اسقاط النطق بالدليل وذلك لا يجوز **فصل** واما الاستدلال
بالقرائن فلا [illegible] ومن اصحابنا من قال يصح وحكي ذلك عن الجرجاني **فالدليل**
على صحة ما ذهبنا اليه ان كل واحد من اللفظين المقترنين يقتضي غير ما يقتضيه
اللفظ الاخر فلا يحمل احدهما على ما يحمل عليه الاخر كما اذا ورد مفترقين
ويدل عليه انه لو جمع بين شيئين بعلة تقتضي الجمع بينهما في حكم لا يجب
الجمع بينهما في جميع الاحكام فكذلك اذا جمعهما لفظ صاحب الشرع
عن حكم لا يجب ان يجمع بينهما في جميع الاحكام **واحتجوا** بقوله صلى الله عليه وسلم
لا يفرق بين مجتمع **والجواب** ان هذا ورد في الزكاة وان النصاب المجتمع
لا يفرق في الزكاة **قالوا** روي عن ابي بكر الصديق انه قال في قتال مانعي الزكاة
لا افرق بين ما جمع الله وروي عن ابن عباس انه قال في العمرة انها لقرينة الحج
في كتاب الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله **والجواب** ان ابا بكر رضي الله عنه

قال لا فرق بين ما جمع الله في الخطاب بالأمر وكذا ابن عباس أراد أنها
لقرينة الحج في كتاب الله في الأمر والأمر يقتضي الوجوب فاقتضى أن يجمعهما
وظاهر الأمر لا بالاقتران ﻫ

باب القول في المجمل والمبين

ذكر وجوب المبين ﻫ ليس في القرآن شيء بغير العربية وقال بعض المتفقهة
في القرآن كلمات بغير العربية كالمشكاة والقسطاس والإستبرق والسجيل
وغير ذلك فالدليل على صحة ما ذهبنا إليه قوله عز وجل إنا أنزلناه قرآنا عربيا
وقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي ولأن هذا معجزة
النبي صلى الله عليه وسلم يتحدى به العرب ليكون ذلك دلالة على صدقه فلو كان فيه غير العربية
لا يحصل به الإعجاز لأنهم يحتجون أن فيه شيئا ليس من لغتهم لا يحصل الإعجاز بالمتحدى
بغير العربية فإن ذلك ليس بلغة لنا وعجزنا عن الإتيان بمثله لا يدل على إعجازه ولا صدق
نبوته واحتج من خالف بأنا قد وجدنا ذلك في القرآن كالإستبرق وهو بالفارسية
٥ وهو الغليظ القوي والسجيل بالفارسية أيضا والمشكاة بالهندية والقسطاس
بالرومية وأيضا فإن في القرآن ما لا تعرفه العرب في قوله وفاكهة وأبا فدل على أنه
يجوز أن يكون فيه غير العربية والجواب أنا لا نسلم أن فيه كلمات بغير العربية فإن
ذلك بلغة العرب وإنما وافق كلامهم كلام الفرس والهند والروم في هذه الكلمات
كما وافقوهم في كثير من الكلام فإنهم يقولون سراج وهو بالفارسية جراغ
ويقولون سراويل وهو بالفارسية شروال ويقولون للسماء والعرب أسمون
يقولون شما ويقولون للجباه جباه وأشباه ذلك كثير أن ذلك وقع فيها الاتفاق
بين اللسانين والدليل على صحة هذا أن الله تعالى أضاف ذلك إليهم ودل على أنهم سبقوا
إلى ذلك ثم تبعهم فيها الفرس والهند وأما قولهم أن فيه ما لا تعرفه العرب فهو غير
صحيح لأن الأب هو الحشيش ولئن لم يعرف بعض العرب ذلك لم يدل على أن ذلك غير
العربية لأن لغة العرب لغة واسعة وهي أوسع اللغات ولا يحيط بها أحد لكثرتها

ولهذا روي عن ابن عباس أنه قال لم أعلم معنى قوله فاطر السماوات والأرض حتى
سمعت امرأة تقول أنا فطرته فعلمت أنه أراد منشئ السماوات والأرض ٥
قالوا ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث إلى كافة الخلق فجاز أن يكون في كتابه
غير لغة العرب والجواب أنه لو كان هذا صحيحا لوجب أن يجري في كتابه جميع
اللغات من الزنجية والتركية والسندية والخوارزمية وفي إجماعنا على بطلان ذلك
بطلان هذا الكلام وجواب آخر أنه وإن كان مبعوثا إلى الكافة إلا أنه ليس
المقصود بالقرآن البيان وإنما القصد منه الإعجاز لأنهم كانوا يتكبرون بأهل الفصاحة
والبيان فأراد الله تعالى بإنزال الكتاب إعجازهم وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم
في دعوى النبوة وعلى هذا جرت سنة الله تعالى وعادته في المعجزات أن يجعل معجزة كل نبي
من جنس ما عني به الخلق في ذلك الزمان ولهذا لما بعث موسى عليه السلام إلى الخلق والناس
بالسحر جعل معجزته من جنس ما كانوا فيه وهي الثعبان ولما بعث عيسى إلى الخلق والناس
بالطب جعل معجزته إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص فكذلك في زمان الرسول صلى الله عليه
وسلم كانت العرب تتفاخر بالفصاحة والبيان فجعل معجزته من جنس ما كانوا يتعاطونه
ليتبين عجزهم عن الإتيان بمثله فظهرت بذلك معجزة الرسول صلى الله عليه فإذا كان كذلك
صح ما قلناه ٥ فصل إذا ثبت أنه ليس في القرآن شيء بغير العربية فالمبين هو ما استقل بنفسه
ولا يفتقر في البيان إلى غيره وذلك على ضربين ضرب يفيد البيان بنطقه وضرب يفيده
البيان بمفهومه فأما الضرب الذي يفيد بمفهومه فهو دليل الخطاب وفحوى الخطاب
ولحن الخطاب وقد تقدم الكلام فيها وأما الذي يفيد بنطقه فهو النص والظاهر والعموم
فالنص أعلى ما يكون من البيان وهو كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا كقوله صلى الله عليه وسلم في أربعين
شاة شاة وأنه لا يحتمل غير الأربعين فهو نص فيها والظاهر ما احتمل أمرين وهو في
أحدهما أظهر من الآخر كالأمر والنهي وغيرهما من أنواع الخطاب والعموم كل لفظ عم شيئين
فصاعدا على مرتبة بعضها على بعض كقوله تعالى اقتلوا المشركين فهذه الأنواع من الخطاب
كلها من باب المبين لا يفتقر في معرفة المراد بها إلى غيرها ويصح الاحتجاج بها في

تفصيل المسائل وقال عيسى بن ابان العموم اذا دخله التخصيص صار مجملاً لا يحتج بظاهره
وحكي ذلك عن ابي ثور وقال ابو الحسن الكرخي ان خص بدليل متصل كالاستثناء
والشرط بقي على ظاهره لانه من باب المبين وان خص بدليل منفصل صار مجملا وقال ابو عبد الله
البصري ان كان الحكم الذي تناوله العموم يحتاج الى شرائط واوصاف لا ينبئ اللفظ
عنها كقوله تعالى والسارق والسارقة صار مجملاً وافتقر في معرفته الى البيان وصار بمنزلة
قوله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة ولا يحتج به الا بدليل والصحيح ان ذلك من باب المبين
ودخول التخصيص فيه وافتقاره الى شروط لا يجعله من باب المجمل هذا مذهبنا وبه قال
بعض اصحاب ابي حنيفة وهو قول المعتزلة **والدليل** على صحته ان فاطمة رضي الله عنها
احتجت على ابي بكر الصديق بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وهذا عموم قد دخله التخصيص في الرقيق والقاتل والكافر ولم ينكر ابو بكر ولا احد
من الصحابة احتجاجها بالاية فدل على بطلان ما قالوه ويدل عليه انه لو كان دخول
التخصيص يوجب اجمال الاية لوجب الوقف في جميع ما يرد من الفاظ العموم لانه
ما من خطاب الا وقد اعتبرت في اثبات حكمه صفات من تكليف وابلاغ
وهذا يؤدي الى الوقف في العمومات وقد انكرتم انتم الوقف على اهل الوقف
فكيف تقولون **فان قيل** انتم ايضا توقفتم في العموم الى ان يبحث عما
يوجب تخصيصه فاذا لم يجدوا ما يوجب تخصيصه حينئذ حملتموه على العموم
وهذا ايضا توقف وقد انكرتم ذلك على اهل الوقف **والجواب** انا نتوقف
الى غاية معلومة وهو الى ان ينظر في الاصول فاذا لم نجد ما يوجب تخصيصه
اجريناه على ظاهره في اقتضاء العموم وانتم تتوقفون ابدا ولا تعملون بما وله فصار
قولكم قول اهل الوقف **والدليل** على البصري ان المجمل ما لا يعقل معناه
من لفظه عند سماعه واية السرقة معقولة المعنى فصار بمنزلة قوله اقتلوا المشركين
ولان هذا الخطاب لو حملناه على ظاهره لم نخرج من جملته ما لم يرد باللفظ الى ما اريد واذا
بين ما لم يرد بقي ظاهره في الباقي فوجب المصير اليه والعمل به كسائر العمومات **واحتج**
المخالف بان قال هذا مبني على اصلنا وان العموم اذا دخله التخصيص صار مجازا وقد

دللنا عليه في موضعه واذا ثبت انه مجاز تعددت وجوه المجاز لتخصيصه فلم يكن حمله
على بعض الوجوه باولى من حمله على البعض فوجب التوقف فيه الى ورود البيان
والجواب انا لا نسلم هذا الاصل وقد دللنا على فساده في موضعه بما يغني
عن الاعادة **قالوا** العموم اذا دخله التخصيص لم يوجب حكمه فبطل الاحتجاج
به كما قلتم في العلل اذا خصت **والجواب** ان هذا ان كان دليلا علينا فهو دليل
عليكم فان تخصيص العلل لا يمنع الاحتجاج بها فيجب ان يكون تخصيص العموم
لا يمنع الاحتجاج به وعلى ان عندنا انما لم يجز الاحتجاج بما اطلق من العلل
لانها تظهر من جهة المستدل ولا يعلم صحتها الا بدليل ولا شيء يدل عليها الا
السلامة والجريان والبس كذلك العموم فانه يظهر من جهة صاحب الشرع
فلا يحتاج في صحته الى دليل يدل على الفرق بينهما **قالوا** ولانه اذا دخله التخصيص
صار كانه ورد لفظ العموم فان اوردت بعضها ولم يبين البعض وما هذا سبيله
لا يحتج به فيما اريد به وصار كقوله تعالى ان بعض الظن اثم فانه لا يعلم من لفظه
ما فيه من الاثم الا بدليل **قلنا** انا لم نعلم المراد من الاية التي ذكروها لان الحكم
معلق على البعض وهو مجهول فاحتيج في معرفته الى دليل اخر وفي مسئلتنا علق الحكم
على لفظ يعلم منه الجنس فاذا ثبت ما لم يرد بقي الباقي على ظاهره **واحتج** البصري
بان اية السرقة لا يمكن العمل بها حتى ينضم اليها شرائط لا ينبئ اللفظ عنها فاحتاج
الى بيان الشروط التي يتم بها الحكم كالحاجة الى بيان الحكم وقد ثبت ان ما
يفتقر الى بيان الحكم مجمل كقوله عز وجل واقيموا الصلاة واتوا الزكاة فكذلك ما
يفتقر الى شرائط الحكم **والجواب** ان هذا يبطل بقوله تعالى اقتلوا المشركين
فانه لا يمكن العمل بها حتى ينضم اليها شرائط لا ينبئ اللفظ عنها كالبلوغ والعقل
وغير ذلك ولم يجعل الحاجة الى ذلك كالحاجة الى بيان المراد في الاجمال **فان قيل**
تلك الاية انما افتقر الى بيان ما لا يراد باللفظ من الصبيان والمجانين فحملت في الباقي
على ظاهرها وهذه الاية تفتقر الى بيان ما اريد بالاية من شرائط القطع ولهذا اشتغل

الفقها بذكر شرايط القطع ومن ما يسقط القطع فافترقا **والجواب**
انه لا فرق بين الموضعين فان اية السرقة ايضا انما افتقر الى بيان ما لا يراد وهو من سرق
دون النصاب غير حرز او مكان والذا انما ذكر الفقها شرايط القطع ولا اعتبار بهم
لانهم يسلكون في ذلك طريق الاختصار فيذكرون الشرايط التي يتعلق بها القطع
ليعرف بذلك من لا يجب قطعه وانما الاعتبار بما يقتضيه اللفظ وما اخرج منه
ومعلوم ان الظاهر يقتضي وجوب القطع على كل من سرق والدليل دل على اخراج
من لم يرد من صبي ومجنون ومن الدون ودون غير ذلك فصار بمنزلة ما ذكرناه من اية
القتل التي تقتضي بظاهرها الايجاب على كل مشرك ثم دل الدليل على من ليس بمراد
منها واما قوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة ففيه وجهان من اصحابنا من قال انها
عامة تحمل على كل دعا الا ما اخرجه الدليل ومنهم من قال انها مجملة وتفتقر الى بيان
فعلى هذا الفرق بينها ان المراد بالصلاة لا يصلح له اللفظ في اللغة ولا يدل عليه
وما يراد بالسارق يصلح له اللفظ في اللغة ويعقل منه الا ترى انه اذا اخرج من اية
السرقة ما لا يراد قطعه امكن من يريد قطعه بظاهر الاية واذا اخرج من الصلاة
ما لم يراد لم يمكن ان يحمل على المراد بالاية فافترقا وربما **احتج** بان القطع يفتقر
الى اوصاف سوى السرقة من النصاب والحرز وغير ذلك فصار بمنزلة ما لو احتاج الى
فعل غير السرقة ولو افتقر ايجاب القطع الى فعل غير السرقة لم يمكن التعلق بظاهرها
وكذا اذا افتقر الى اوصاف سوى السرقة **والجواب** انه يبطل باية القتل فانها
تفتقر الى اوصاف سوى الشرك من البلوغ والعقل وغير ذلك ثم لا يصير بمنزلة ما لو
احتاج القتل الى فعل اخر في اجمال الاية والمنع من التعلق بها ويخالف هذا اذا افتقر الحكم
الى فعل اخر فان هناك لو خلينا وظاهر الامر لم يمكننا تنفيذ شي من الاحكام به فافتقر
الى البيان وههنا لو خلينا والظاهر لم نحط فيها الا في ضم ما لم يرد الى ما اريد باللفظ
فعملنا بالظاهر في الباقي

باب ذكر وجوه المجمل

المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه عند سماعه ويفتقر في معرفة المراد الى غيره
وذلك من وجوه احدها ان يكون اللفظ غير موضوع لمعنى معين كقوله
تعالى واتوا حقه يوم حصاده وكقول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماهم واموالهم الا بحقها
فان الحق غير موضوع في كلام العرب لشي معين بل هو محتمل للقليل والكثير والشر
هو نكرة حتى يحمل على العموم لانه معرفة بالاضافة الى الشرع والى كلمة
الاسلام ولا يفهم من الاية حتى يرد ما يبين المراد به ولهذا لو خاطب من لم يخاطب
من العرب بذلك لم يفهم من ذلك الحق وفي هذا المعنى كل موضع اريد به شي
غير مبين قال الامام رحمه الله حد المجمل ان يكون المراد به معين غير
مبين **فصل** ومن ذلك ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بعينه والذي دخله
استثنا مجهول كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فان قوله
احلت لكم بهيمة الانعام مبين لانه موضع للانعام وهي الابل والبقر والغنم
ولما قال الا ما يتلى عليكم صار الجميع مجملا لانا لا نعلم المستثنا وكل واحد من
الجملة المذكورة يحتمل ان يكون هو المخصوص فلا يجوز العمل وهذا اصل
في الحساب والاحكام ان المجهول اذا اضيف الى معلوم صار الكل
مجهولا ولهذا لو قال اعتك بالف وشي صار الثمن مجهولا لان الثمن الالف وهو معلوم
والشي اذا اضيف اليه مجهول **فصل** ومن ذلك ايضا ان يفعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا او ينقل الينا ذلك الفعل ولا نعلم على اي
وجه فعله كما روي انه جمع في السفر بين الصلاتين فان هذا يحتمل السفر الطويل
والقصير والمراد احدهما لا بعينه فيجب التوقف فيه الى ان يقوم الدليل على
اي وجه فعله فيؤخذ به حينيذ **فصل** وفي معناه اذا قضي بحكم معين
في قضية تحتمل الحال ان على صفة واحدة مثل ان يروى ان رجلا افطر فامره النبي
صلى الله عليه وسلم بالكفارة فان الافطار قد يكون بالجماع وقد يكون بالاكل
ولم ينقل الينا ذلك ولا معنا لفظ فيحمل على العموم فيه فيجب التوقف في ذلك حتى يعلم

الافطار بأي شيء كان فهذه الوجوه لا يختلف المذهب في إجمالها فلا يجوز
الاحتجاج بها في تفصيل المسائل وإنما يحتج بها في الجملة وكذلك قوله تعالى وآتوا
حقه يوم حصاده يجوز أن يستدل به على وجوب الحق في النوع ولكن لا يجوز
أن يستدل به في قدر الحق وصفته ومن ذلك أيضا أن يكون اللفظ موضوعا
لمعنيين مختلفين يحتملهما احتمالا واحدا وعلمنا أن المراد أحدهما ولم نعلمه
بعينه وذلك كالقرء فإنه ورد به القرآن والمراد أحدهما وهو محتمل للطهر
والحيض احتمالا واحدا فلا يجوز الاحتجاج به حتى يعلم المراد منهما

فصل والكلام بعد هذا في مسائل اختلف فيها المذهب فمن ذلك
قوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا فإن الشافعي رحمه الله ذكر فيه قولين فقال في
أحد القولين إنه عام وهو الصحيح والدليل عليه أن المجمل ما لا يعقل معناه من
لفظه عند سماعه ويفتقر في البيان إلى غيره وهذا معقول في كلام العرب
والإحلال معلوم فوجب أن يحمل على كل بيع إلا ما أخرجه الدليل وصار هذا كقوله
اقتلوا المشركين لما كان القتل معلوما والمشركون معلومين حملنا اللفظ على العموم في
الجميع إلا ما أخرجه الدليل **احتج** من نصر القول الآخر بأن قال قد أخبر الله تعالى عن
العرب أنهم يقولون البيع مثل الربا وهم أهل اللسان لا يقولون إلا ما هو معلوم عندهم
من كلامهم وإذا كان أحدهما مثل الآخر وأحل أحدهما وحرم الآخر لم يعلم مفرقه الحلال
من الحرام فوجب التوقف في ذلك كسائر الألفاظ المجملة **والجواب** أن الربا هو
الزيادة والبيع قد يخلو من الزيادة فيجب أن يحمل اللفظ على كل بيع إلا ما كان من
على الإطلاق إلا ما يخرجه الدليل **فإن قيل** قوله وحرم الربا يقتضي تحريم التفاضل
وتحريم ها هنا أشياء [illegible] فقد احتمل اللفظين **والجواب**
أن هذا إنما تخصيص دخل في الربا ومتى كان اللفظ موضوعا للعموم لم يصر
مجملا بدخول التخصيص كقوله اقتلوا المشركين **فصل** ومن ذلك الألفاظ
التي علق التحليل والتحريم فيها على الأعيان كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله صلى الله عليه وسلم
لا أحل المسجد لجنب ولا حائض فقد اختلف أصحابنا فيها على وجهين من أصحابنا من قال إنها
مجملة وهذا قول الكرخي من أصحاب أبي حنيفة ومن أصحابنا من قال هي مبينة وهو الصحيح

والدليل على صحته أن التحريم إذا أطلق في مثل هذا عقل منه تحريم الأفعال في اللغة والدليل
عليه أنه لما نزل تحريم الخمر أصبح الصحابة من شربها وكسروا ظروفها ولما أباح النبي صلى الله
عليه وسلم الانتفاع بجلد الميتة قالوا يا رسول الله إنها ميتة فقال إنما حرم من الميتة أكلها فدل على
أنهم عقلوا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تحريم الأفعال والانتفاع بالميتة وإذا كان
ذلك متعارفا في كلامهم صار كسائر البينات من الألفاظ ويدل عليه أنه لو قال الرجل
لغيره أبحت لك طعامي وحرمت عليك طعامي عقل من هذا الكلام إباحة التصرفات
المقصودة بالطعام من الأكل والشرب وغيرهما ويدل عليه أنه لا خلاف أنه لو علق حكما
على ما يملكه الإنسان من الأعيان لم يكن مجملا وإن كنا نعلم أنه لا يملك الأعيان
الأفعال والتصرفات المقصودة منها وحملنا الإطلاق على المتعارف فيها وكذلك هاهنا مثله
واحتج المخالف بأن قال الأعيان لا تدخل في المقدور لأنها موجودة كائنة وما لا يدخل في
المقدور لا يجوز أن يقع التعبد به فوجب أن يكون التحريم فيها راجعا إلى الأفعال التي
تدخل تحت القدرة وذلك غير مذكور فصار بمنزلة قوله تعالى واسأل القرية **والجواب**
أن هذا يبطل بملك الأعيان فإن الأعيان لا تدخل في المقدور لأنها موجودة كائنة ولا
تخرج عن المقدور ولا يملكه الإنسان إذا أطلق اللفظ حمل على المتعارف من التصرفات
ويخالف قوله واسأل القرية لأن القرية لا يعبر بها عن أهلها في اللغة وليس كذلك الأعيان فإنه
يعبر بها عن التصرفات المقصودة بها في عرف أهل اللسان فصارت كسائر الحقائق
واحتج أيضا بأن قال أنواع التصرفات في الأعيان كثيرة والحمل على جميعها لا يمكن لأنه
دعوى عموم في المضمرات وليس معنا ما يدل على العموم وليس بعضها بأولى من البعض ف
وجب التوقف فيه كسائر المجملات **والجواب** أن هذا يبطل بملك الأعيان على ما قدم
فإن هذا المعنى موجود ومع ذلك فإنه لا يتوقف فيها بل يحمل على ما يعرف في العادة كذلك هاهنا

فصل ومن ذلك أيضا الألفاظ التي تتضمن نفيا وإثباتا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال
بالنيات ولكل امرئ ما نوى ولا نكاح إلا بولي وشهود ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد
ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وما أشبه ذلك من الألفاظ التي تتضمن نفيا وإثباتا واختلف
أصحابنا فيها على وجهين من أصحابنا من قال هي مجملة لا يحتج بها في تفصيل المسائل وهو
قول البصريين ومنهم من قال ليست بمجملة وهو الصحيح والدليل عليه أن هذا اللفظ عند أهل اللسان
موضوع للتأكيد في نفي الصفات ورفع الأحكام ألا ترى أنهم يقولون ليس في البلد سلطان وليس
للناس ناظر وليس لهم مدبر والمراد نفي الصفات التي تقع بها الكفاية والاعتداد وإذا كان هذا

مقتضاه عند اهل اللسان وجب ان يحمل في كل موضع يرد في عبادة او عقد على نفي
الاعتداد والكفاية واذا حمل على ذلك صار كسائر الكلام المبين ويدل عليه ان النبي
صلى الله عليه وسلم لا يقصد بهذه الالفاظ النفي من طريق اللغة والمشاهدة لانه لم يبعث لبيان
اللغات والمشاهدات وانما بعث لبيان الشرعيات والاحكام فيحمل نفيه واثباته على
الاحكام الشرعية ونفي واثبات الاحكام الشرعية واذا قال لا انكاح حمل على الشرعي
واذا قال الصلاة يحمل على الصلاة الشرعية لانه يقصد بذلك نفي ما يسمى نكاحا او صلاة في الشرع
وهذا كما لو قال لا رجل في الدار فانه لما قصد نفي من يسمى رجلا حمل على جميع اجناس الرجال
الطويل والقصير كذلك هاهنا ويدل عليه ان قوله لا صلاة نفي لنفس الصلاة في الشرع فمتى
نفينا الصلاة فقد اثبتنا ما نفاه وذلك خلاف الظاهر **واحتج** من نصر الوجه الاخر بان النفي
في هذه الالفاظ لا يجوز ان يكون راجعا الى المنطوق من النكاح وغيره لان ذلك موجود
من طريق المشاهدة ولا سبيل الى نفيه فيجب ان يكون راجعا الى صفة من صفاته وتلك الصفة
غير مذكورة والحمل على الجميع لا يمكن لانه دعوى عموم في المضمر وذلك لا يجوز وليس البعض
الصفات باولى من الباقي فوجب التوقف وايضا فان حمله عليها يؤدي الى التناقض لان
حمله على نفي الفضيلة والكمال يقتضي الصحة والجواز وحمله على نفي الجواز يمنع من الفعل
وذلك لا يجوز ايضا فان الجواز والكمال معنيان مختلفان فلا يجوز حمل اللفظ الواحد عليهما والنكاح
والجواب ان من اصحابنا من قال النفي هاهنا يرجع الى جنس النكاح الشرعي لم يوجد
فاذا سلمنا هذا الطريق سقط ما قالوه لان النكاح الشرعي حقيقة فيما ورد به الشرع
والفعل الشرعي حقيقة فيما ورد به الشرع وذلك لم يوجد والنفي يرجع الى نفس المذكور ومن
اصحابنا من قال انه يرجع الى نفي الصفات التي يقع بها الاعتداد والكفاية فعلى هذا يرجع الى
جميع الصفات لان الكلام بوضعه يدل عليه عند اهل اللسان وهو معقول من ظاهر الكلام
فان الصرف من الخطاب اذا قال لا رجل في البلد فانه يقتضي ان لا يكون في البلد رجل يقع الاعتداد
والكفاية واذا قال رفعت عنك جنايتك عقل من هذا الكلام احكام تلك الجناية وما
تعلق بها من التبعات والاحكام وما عقل من الكلام صار كالمنطوق به وان لم يكن مصرحا
فما تقوله الذي في فحوى الخطاب فانه لما عقل من ظاهر الخطاب حمل اللفظ عليه وان لم
يجز ذكره منطوقا به **قال** الامام رحمه الله وانت ترى هاهنا جوابا وبينت ان
دعوى العموم في المضمر انما تجوز على احد الوجهين وهذا الجواب يفتقر شديدا لانا لا ندعي العموم وقد
ثبت من طريق الاعتبار بل اللفظ بوضعه يدل عليه كما لو قال لا رجل في الدار **فان قيل** فمن بين

هذا من قوله لا رجل في الدار لان الرجل هناك غير موجود حقيقة وليس كذلك هاهنا فان
النكاح موجود مشاهد فهو انه من ذلك ان يكون في الدار رجل ولكنه ضعيف فقال لا
رجل في الدار وهو يريد نفي الصفات التي يقع بها الاعتداد والكفاية فحينئذ يكون حكمه
مثل ما اختلفنا فيه **والجواب** انا قد بينا ان النكاح الموجود لا اعتبار به لان
النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان المشاهدات فاذا نفى شيئا او اثبته
وجب ان يرجع الى النكاح الشرعي والفعل الشرعي وقولهم انه يؤدي الى التناقض غير صحيح لانه
لو ادى الى ذلك لم يصح الجمع بينهما ولما جاز ان يقال لا انكاح كاملا وجائزا ولو كان ذلك
متناقضا لما صح الجمع بينهما كسائر الالفاظ المتناقضة وقولهم ان حمل اللفظ الواحد على
معنيين لا يصح الجمع مختلفين لا يجوز غير مسلم لان عندنا يجوز ذلك **قالوا** ولان احكام الذي
غير معقولة عند العرب وما لا يعقل في اللغة من ظاهر اللفظ لا يجوز حمل اللفظ عليه
من غير دليل كسائر المجملات **والجواب** انا لا نسلم ان الاحكام لا تعقل
بل ذلك معقول عندهم الا ترى انه اذا قال لعبده رفعت عنك جنايتك واسقطت عنك
حدي من ذلك عقل من ذلك احكام الفعل فبطل ما قالوه **فصل** ومن ذلك قوله صلى الله
عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان فان اصحابنا قد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه مجمل ومنهم
من قال ليس بمجمل وهو الصحيح والدليل عليه ان المجمل ما لا يعقل معناه من لفظه عند
سماعه وهذا معقول المعنى لان السيد من العرب اذا قال لعبده رفعت عنك جنايتك عقل
نفي كل ما يتعلق بجنايته من التبعات والغرامات والعقوبات واذا كان هذا
معقولا من ظاهر اللفظ وجب ان يحمل الكلام عليه ولا يجعل من باب المجمل **واحتج**
من نصر الوجه الاخر بان قوله رفع عن امتي الخطا والنسيان لا يمكن حمله على ظاهره لان
الخطا موجود فيجب ان يكون الرفع راجعا الى معنى غير مذكور وذلك المعنى يحتمل ان
يكون هو الاثم ويحتمل ان يكون هو الحكم فاذا احتمل الامرين لا يجوز الحمل عليهما لانه يؤدي
الى دعوى العموم في المضمرات وليس احدهما باولى من الاخر فوجب التوقف فيه كسائر المجملات
قال الامام رحمه الله ومن الناس من يقول احمله على موضع الخلاف لان موضع الاجماع
معلوم بالاجماع ومنهم من يقول احمله على الاعم فائدة وهذا كله غلط وتمويه لان المقصود
معرفة مراد الرسول صلى الله عليه وسلم ولعله قصد بيان الاخص فائدة فحمله على الاخر تحكم في شرعه
وربما اراد بيان موضع الاجماع ولم يرد بيان موضع الخلاف فصرف الكلام الى موضع الخلاف

لا وجه له من غير دليل والصحيح أن يقال إنا لا نسلم أن المعنى فيه غير معقول لأن هذا الكلام
يوضعه تقتضي كلما يتعلق بالعمارات من السعاة والمواحرات وأصل الوفا العيد رفعت
عنكم حنانيك عقل منه هذا المعنى فبطل ما قالوه **فصل** واختلف الناس في المتشابه
فمنهم من قال هو والمجمل واحد ومنهم من قال ما استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من
خلقه ومنهم من قال المتشابه القصص والأمثال والمحكم الحلال والحرام ومنهم من قال المتشابه
هو الحروف المقطعة في أوائل السور كالمص والمر وطس وغير ذلك والصحيح هو الأول
لأن حقيقة المتشابه لا توجد فيما ذكروه من الوجوه وإنما توجد فيما اشتبه معناه
وأشكل حكمه وأما الآيات التي تعلق الحكم فيها على أسماء شرعية كقوله وأقيموا
الصلاة وآتوا الزكاة وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت
من استطاع إليه سبيلا فمن أصحابنا من قال هي عامة فيحمل الصلاة على كل دعاء والصوم
على كل إمساك والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه وهذه طريقة من يقول إن
الأسماء في الشرع غير منقولة ومنهم من قال هي مجملة لأن المراد بها معنى لا يدل اللفظ عليها
في اللغة وإنما يعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان كقوله وآتوا حقه يوم حصاده وهذه
طريقة من يقول إن الأسماء منقولة إلى الشرع

باب الكلام في البيان ووجوهه

والبيان في اللغة هو القطع يقال أبنت الشيء إذا قطعته ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ما أبين
من حي فهو ميت والمراد به في عرف الفقهاء فقد قيل هو الدليل الذي يتوصل بصحيح
النظر فيه إلى ما هو دليل عليه وقال أبو بكر الصيرفي هو إخراج الشيء من حيز الإشكال
إلى التجلي **فصل** والبيان يقع بالقول ومفهوم القول والفعل والإقرار والإشارة
والكتابة والقياس فأما البيان بالقول فكقوله صلى الله عليه وسلم في الرقة ربع العشر وكقوله
في خمس من الإبل شاة وقوله ليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة وما أشبه ذلك وأما
البيان بالمفهوم فقد يكون ذلك بالتنبيه وقد يكون بدليل الخطاب فأما التنبيه فكقوله
فلا تقل لهما أف فإنه بين بذلك الضرب والشتم وقوله ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار
يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك بين بالقنطار حكم القليل وبالدينار حكم
الكثير ونهيه صلى الله عليه وسلم عن التضحية بالعوراء فإنه بين بذلك حكم العمياء وما أشبه ذلك
وأما دليل الخطاب فكقوله وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن فإنه بين بذلك حكم من
لا حمل لها وقوله صلى الله عليه وسلم في سائمة الغنم زكاة بين حكم المعلوفة وأنه لا زكاة فيها
وأما البيان بالفعل فمثل مواقيت الصلاة وأفعالها فإن النبي صلى الله عليه وسلم بين ذلك بفعله

١١٨

وكذلك أفعال الحج بينها بفعله وأما البيان بالإقرار فهو كما روي أن قيسا كان يصلي
ركعتين بعد الصبح فسأله النبي صلى الله عليه وسلم ما هاتان الركعتان فقال ركعتا الفجر لم أكن
صليتهما فهما هاتان الركعتان فلم ينكر عليه فدل على جواز النفل بعد الصبح وكما روي
أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الرجل يجد مع امرأته رجلا إن قتل
قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت على غيظ أم كيف يصنع فأقره النبي صلى الله عليه وسلم
على هذا القول فدل على أن له سبيلا من جهته في الزوج إذا قذف زوجته وأما الإشارة
فكما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأعرابي الشهر هكذا وهكذا وهكذا وخنس إبهامه
في الثالثة فبين عدد أيام الشهر للأعرابي بالإشارة باليد وأما البيان بالكتابة فمثل
الكتب التي كتبها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وغيرها من البلاد وبين فيها فرائض
الزكوات وغيرها من الأحكام وكانت الصحابة يعملون بها بعده صلى الله عليه وسلم
وأما البيان بالقياس فمثل قياس الأرز على البر والنبيذ على الخمر وما أشبه ذلك فإن النبي
صلى الله عليه وسلم نص على شيء ودل القياس على أن غيره في معناه

باب تأخير البيان عن وقت الحاجة

تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لأنه لا يمكن امتثال الأمر فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق
وقد رفع الله ذلك عنا في شرعنا وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه ثلاثة أوجه أحدها
يجوز وهو قول المزني وأبي العباس وأبي سعيد الإصطخري وأبي بكر القفال والثاني لا يجوز وهو
قول أبي بكر الصيرفي وأبي إسحاق المروزي وهو قول المعتزلة والثالث أنه يجوز تأخير بيان المجمل
ولا يجوز تأخير بيان العموم وهو قول أبي الحسن الكرخي ومن الناس من قال يجوز ذلك في الأخبار
ولا يجوز في الأمر والنهي ومنهم من قال يجوز في الأمر والنهي ولا يجوز في الأخبار والصحيح أنه يجوز
في الجميع **والدليل** على صحته قوله تعالى الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن
حكيم خبير وقوله فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه وثم تقتضي المهلة والتراخي فدل على
أن التفصيل يجوز أن يتأخر عن الخطاب وأيضا فإن الله تعالى أوجب الصلوات الخمس ولم يبين أوقاتها
وأفعالها حتى نزل جبريل عليه السلام وبين للنبي صلى الله عليه وسلم كل صلاة في وقتها وبين النبي صلى الله عليه وسلم
أفعالها وأوقاتها للناس وقال صلوا كما رأيتموني أصلي وكذلك الحج بين النبي صلى الله عليه وسلم أفعاله
للناس في العام الذي حج فيه وقال خذوا عني مناسككم ولو لم يجز التأخير لما تأخر عن وقت الخطاب
ويدل عليه أن البيان إنما يحتاج إليه للامتثال وفعل المأمور به كما أن القدرة يحتاج إليها
لفعل المأمور به ثم يجوز تأخير القدرة عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فكذلك تأخير البيان

عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة يجب ان يكون جائزا ويدل عليه ان النسخ تخصيص
للازمان كما ان التخصيص تخصيص للاعيان ثم تاخير بيان النسخ عن وقت الخطاب الى وقت
الحاجة جائز فكذلك تاخير بيان التخصيص يجب ان يكون جائزا عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فان قيل لا نسلم بانه لا يجوز تاخير بيان النسخ عن وقت الخطاب بل يجب ان يقترن به عند
الخطاب والجواب انكم ان اردتم بذلك انه لا يجوز حتى يشعر وقت النسخ فهذا لا نقوله لانه
لو قرن بالخطاب بيان النسخ لابطل ذلك شيئا وهذا لم يقل احد ان قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل منسوخ حاله حتى يدخل الليل وان اردتم انه لا بد من الاشعار بالنسخ في الجملة فخطا
لان الله تعالى امر باشياء ثم نسخها كالتوجه الى بيت المقدس وعدها في القرآن لم يشعر منها الاشعار
بنسخه فيما بعد فدل على ان ذلك لا يجب وانه لا يجب بيان وقت النسخ عند الخطاب
فان قيل المعنى في تاخير بيان النسخ انه لا يخل بصحة الاداء بما مضى من الزمان وتاخير
التخصيص يخل بصحة الاداء والجواب انه لا يؤدي الى ما ذكرتم لانه يلتمسه عند الحاجة
فيقع الاداء على حسب المراد واحتج المخالف بان التخصيص تارة يقع بالاستثناء وتارة بدليل
التخصيص ثم التخصيص بالاستثناء لا يجوز ان يتاخر عن العموم فكذلك التخصيص بالدليل الاخر
وجب ان لا يجوز تاخيره عن وقت الخطاب والجواب ان الاستثناء لا يستقل بنفسه فلم
يجز تاخيره عن وقت الخطاب وليس كذلك الدليل المنفصل فانه مستقل بنفسه مفيد بنفسه من غير
اتصاله بغيره يدل على ذلك ان الاستثناء لا يجوز ان يتقدم على العموم والدليل الخاص
يجوز ان يتقدم على العموم قالوا ولان البيان مع المبين كالجملة الواحدة لانهما بمجموعهما
يدلان على المقصود فوجب ان لا ينفصل احدهما عن الاخر في الخطاب كالمبتدا والخبر
فانهما لما كانا كالجملة الواحدة لم يتم الكلام الا بهما لم يجز تاخير الخبر عن المبتدا بان يقول زيد
ثم يقول بعد شهر قائم والجواب ان ذلك لا يعد من ابتداء الكلام وليس كذلك الاطلاق
المجمل والعموم فانه من اقسام الكلام الا ترى ان الشيء من العرب يقول العبد انت الحر اذا
[illegible] الشمس ثم يقول بعد مدة اذا الشمس [illegible] عند الحاجة
لما [illegible] بانه [illegible] اذا [illegible]
ادلة العرب يبين بنفسه فدل على ان هذا من اقسام الكلام قالوا ولان الخطاب العام اذا ورد ولم
بيانه يعتقد السامع عمومه وان الاعتقاد جهل فوجب الا يجوز والجواب ان هذا يبطل بتاخير
بيان النسخ فان السامع يعتقد عموم ذلك في جميع الازمان ثم يتبين بعد ذلك انه لم يكن على التابيد
وجواب اخر انه لا يؤدي الى ما ذكروه لانه لا يعتقد عمومه ان لم يجد هناك دليل تخصيص قالوا
ولانه اذا خاطب بلفظ والمراد به غير ما يقتضيه ظاهره فقد خاطب بما يجري مجرى التعمية وذلك لا يجوز
كما لو قال اقتلوا المسلمين واراد المشركين او قال قوموا واراد اقعدوا والجواب ان ما ذكروه

احدى اللفظين لا يستعمل في الموضع الاخر حقيقة ولا مجازا ولا ذلك معدود في انواع الخطاب
بخلاف مسألتنا فان العموم يستعمل في موضع الخصوص وكذلك المجمل شائع الاستعمال في كلامهم
فافترقا من هذا الوجه قالوا ولانه اذا اخر البيان عن وقت الخطاب فقد خاطب بخطاب
لا يدل على المقصود وذلك لا يجوز كما لو خاطب العربي بالعجمية والفارسي بالزنجية قلنا يبطل
بالنسخ ثم هذا حجة عليكم لان الله تعالى خاطب العجم بلسان العرب وان لم يدلهم الخطاب على
المقصود في الحال حتى يفسر لهم بعد ذلك بلسانهم فكذلك هاهنا يجوز ان يكون الخطاب بالمجمل
والعموم وان كان لا يدل على المقصود بنفسه قالوا ولان الخطاب بالمجمل لا يفيد شيئا فصار
كالخطاب بالمهمل والجواب انا لا نسلم انه لا يفيد حكما بحال لانه اذا قال وآتوا حقه يوم
حصاده فقد افاد الايتاء وهو الحق من الزرع عند الحصاد غير ان ذلك الحق غير مبين
في قدره وصفاته بخلاف المهمل فانه لا يفيد فائدة بحال قالوا لو جاز تاخير البيان لجاز
للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير التبليغ عن الله عز وجل وقد امر الله عز وجل
بالتبليغ فقال بلغ ما انزل اليك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والجواب ان عندنا
يجوز تاخير البلاغ والامر الوارد مطلقا لا يقتضي الفور بمجرده باب

الكلام في النسخ وبيان النسخ والبداءة النسخ في اللغة يستعمل في الرفع والازالة
يقال نسخت الشمس الظل اذا ازالته ونسخت الرياح الاثار اذا ازالتها ويستعمل في النقل
والتحويل يقال نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وان لم يزل عنه شيئا واما النسخ في الشرع
فانه يستعمل على الوجه الاول وهو الرفع والازالة وحده الخطاب الدال على ارتفاع ما كان
ثابتا بالخطاب الاول على الوجه الاول وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه هذه
العبارة ذكرها القاضي ابو بكر وهو اصح ما قيل في الحد ولا يلزم عليه الموت فانه يرفع به
التكليف عن الانسان ولا يسمى نسخا لقولنا الخطاب الدال والموت ليس بخطاب ولا يلزم ارتفاع
ما كانت عليه العرب قبل الشرع لان ذلك لا يسمى نسخا لان ما كانوا يفعلونه لم يكن ثابتا بخطاب
ونحن قلنا ما كان ثابتا بالخطاب الاول ولا يلزم الاستثناء للاسقاط بكلام متصل كقوله اتموا
الصيام الى الليل لان ذلك لا يسمى نسخا لقولنا مع تراخيه وهناك المسقط لم يتراخ عن المسقط
وذكر عبد الجبار المعتزلي في كتاب له عدة حدود النسخ واختار ان حد النسخ هو الخطاب الدال
على ان مثل الحكم الثابت بالمنسوخ غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول
وهذا فاسد لانه اذا احد حد لم يكن الناسخ مزيلا لما ثبت بالخطاب الاول لان مثل الحكم
ما ثبت بالمنسوخ حتى يزيله الناسخ وقد بينا ان النسخ في اللغة هو الرفع والازالة فصل

النسخ في الشريعة جايز لا يمنع منه عقل ولا شرع وقالت طايفة من اليهود لا يجوز وبه قال
ابو مسلم عمرو بن يحيى الاصفهاني والدليل على صحة مذهبنا على الاصفهاني قوله عز وجل ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وقوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهذا يدل على
ما قلنا والدليل عليه وعلى اليهود ان نكاح الاخوات كان جايزا في شرع ادم عليه السلام ثم حرم
ذلك في شرع غيره فدل على جواز النسخ لان هذا حقيقة النسخ ولان التكليف على قول بعضهم على
سبيل المصلحة وعلى قول البعض يفعل الله ما يشا ويحكم ما يريد وايهما كان فالنسخ جايز فيه لانه
يجوز ان يكون مصلحة المكلف في وقت في شي وفي وقت اخر في اسقاط ذلك الشي ويجوز ان يريد الله
تعالى في وقت ايجاب عليه وفي وقت اخر اسقاطها ولانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى خلقا على صفة
ثم ينقله الى صفة اخرى مثل ان يخلقه طفلا ثم ينقله الى الشبيبة ثم الى الكهولة ثم الى الشيخوخة ثم الى
الموت من غير اختيار للعبد ولم يكن ذلك قبيحا في شرع ولا عقل فوجب ان يجوز ها هنا ايضا ان
يكلف خلقه بعبادة ثم ينقلهم عنها ولانه اذا جاز ان يطلق الامر ثم يسقط بالعجز والمرض جاز ان
يطلق الامر ويسقطه بخطاب اخر ولانه اذا جاز ان يمضي برهة من الدهر ولم يجب فيها التكليف
جاز ان يكون واجبا برهة من الدهر ثم يسقطه **قالوا** ولان جواز النسخ يودي الى البدا على الله تعالى
وذلك لا يجوز عليه **والجواب** ان البدا اظهار الشي بعد ما كان خفيا عليه من قولهم بدا له
الصبح اذا ظهر له ونحن لا نقول ان الله تعالى كان قد خفي عليه شي في الاول وظهر في الثاني وانما نقول
انه خاطب بهذا الخطاب وهو عالم بانه يسقطه عنه بعد زمان وهذا ليس ببدا **وجواب** اخر ان
هذا يبطل بما ذكرنا من خلق الله تعالى الخلق على صفات مختلفة وان ذلك لا يسمى بدا وان كان هذا المعنى
موجودا **قالوا** ولان الامر بالشي من الحكيم يدل على حسنه والنهي يدل على قبحه والشي الواحد لا يجوز
ان يكون حسنا قبيحا **والجواب** انما يصح ذلك اذا قلنا ان الامر يتعلق بما يتعلق به النهي فاما اذا
تعلق الامر بشي والنهي بشي اخر فانه لا يودي الى ما ذكروه وها هنا العبادة يتعلق الى زمان مخصوص
والنهي يتعلق في زمان اخر وهما معنيان مختلفان فصار كالامر بعبادة والنهي عن معنى اخر **وجواب**
اخر ان هذا يبطل بالتخصيص وفيما ذكرنا من تبديل احوال الانسان ولما بطل ان يقال هذا في
قوله واقتلوا المشركين وبنهيه عن اهل الذمة بعد ذلك وفي تغيير اصول الانسان من صفة الى
صفة بطل ان يقال ها هنا **قالوا** ولان القول بالنسخ يودي الى اعتقاد الجهل لانه يعتقد بابتدا
الامر ثم اذا نسخ بان انه كان يعتقد الجهل **والجواب** انه يعتقد تابيده ما لم ينسخ كما يعتقد
عموم اللفظ ما لم يخص **احتج** قوم من اليهود بان قالوا عندكم موسى نبي حق صادق في خبره وقد قال
ان الله يبعثني موسى بعده وهذا يمنع النسخ **والجواب** ان هذا يبطل بانه لا اصل له وموسى

علم

عليه السلام لم ينقل شيا من ذلك وانما هذا شي علمهم ابن الراوندي الملحد فانه قال ابدلوا اليهود
حتى اعلمكم شيا تخلصون به من المسلمين والدليل عليه ان احبار اليهود في زمان النبي صلى الله عليه
وسلم كانوا يجادلونه في نبوته ولم ينقل واحد منهم ذلك ولو كان صحيحا لكان هذا اقوى دليل في ابطال
نبوته وكانوا يكذبون نبوته ولما لم يذكروه دل على بطلان هذا الكلام **وجواب** اخر انا نومن بموسى
عليه السلام الذي بشر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم بعده فاما من يقول لا نبي بعدي فلا نومن به ولا
نصدقه **فصل** واما البدا فلا يجوز على الله عز وجل وهو ان يظهر له ما كان خفيا عنه من قولهم
بدا الفجر اذا ظهر وذهبت طايفة من الرفضة الى جواز البدا على الله عز وجل وتعالى الله عز ذلك
علوا كبيرا ولذلك قال زرارة بن اعين في شعره ، ولولا البدا سميته غير هايب ، وذكر البدا نعت لمن سفلت
ولولا البدا ما كان فيه تصرف ، وكان كنار دهرها ان تلهب ، وكان كضيف مشرف بطبيعه ، ونايبه عن ذكر
الطبايع يرغبوا ، وزعم بعضهم انه يجوز عليه البدا فيما لم يطلعنا عليه وهذا كله خطا لانهم
ان ارادوا بالبدا ما ذكرناه من ظهور الشي بعد خفايه فهذا تصريح بالكفر وان ارادوا به النسخ فقد
اخطاوا في العبارة حيث سموا بدا وحقيقة البدا ما ذكرناه **فصل** يجوز نسخ الشي قبل فعله
وقال الصيرفي لا يجوز وهو مذهب المعتزلة **دليلنا** ان الله تعالى امر ابرهيم عليه السلام
بذبح ابنه ثم نسخ ذلك قبل فعله وهذا يدل على جوازه **فان قيل** انما امره بمقدمات الذبح وهي
الاضجاع وتله للجبين وشد يده ورجله وقد فعل ذلك ولهذا قال الله تعالى قد صدقت الرويا
والجواب ان هذا خلاف النص لانه قال اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى
قال يا ابت افعل ما تومر وهذا دليل على ان المامور به هو الذبح لا غير وايضا فانه قال ستجدني
ان شا الله من الصابرين وهذه المقدمات لا تفتقر الى الصبر لانه امر سهل يتلاعب به الصبيان
وايضا فانه قال وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد فعل المامور به لما احتاج الى الفدا وايضا فان
ابرهيم اظهر الجزع لذلك فقال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى ولو كان
المامور به مقدمات الذبح لما اظهر الجزع لذلك واما قوله قد صدقت الرويا امنت به
وعزمت على فعله والدليل عليه ان التصديق يكون بالقلب دون الفعل فدل على ان المراد به ما قلناه
فان قيل يحتمل انه فعل المامور به من الذبح ولكنه لما ان قطع جزا كان يلتحم مكانه **قلنا** لو
كان هذا صحيحا لكان قد ذكره الله تعالى في كتابه لانه من الايات الظاهرة والمعجزات الباهرة الا
ترى انه لما برد عليه النار اخبر بها فقال قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابرهيم ولانه لو كان ذلك
كذلك لما احتاج الى الفدا ويدل عليه انه لما جاز ان يامر بافعال متكررة في اوقات مختلفة ثم ينسخ
ذلك في بعض الاوقات وان لم يدخل وقت جميع ما تناوله الامر جاز ان يامر بفعل ما ينسخه قبل وقته

ويدل عليه أن التكليف إن كان على سبيل المصلحة كما قال بعضهم فيجوز أن تكون المصلحة في إيجاب
الاعتقاد وإظهار الطاعة والالتزام والعزم على الفعل دون الفعل وإن كان على وجه المشيئة كما قال
الباقون فإنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد جاز أن يشاء ذلك دون الفعل ولهذا أمر الله عز وجل إبراهيم
بذبح ابنه فأراد الأمر دون الفعل فإذا كان ذلك في كلا القسمين صحيحا فلا معنى ويدل عليه أنه إذا
جاز أن يأمر بفعل عباده ثم يسقطه عنا قبل دخول وقتها بالمرض والموت ولا يكون ذلك بداء جاز أن ينسخه
عنا قبل دخول الوقت بخطاب آخر **احتجوا** بأن الأمر بالشيء من الحكيم يدل على مصلحة المكلف فيما
أمر به وإذا كان مصلحة المكلف في فعله والنهي عن الصلاح قبيح فلا يجوز ذلك **والجواب** أن الأمر
يدل على الصلاح إلى غاية **وجواب** آخر أنه لو كان هذا دليلا في هذه المسألة لكان دليلا على
إبطال النسخ رأسا قالوا ولأن الأمر بالشيء يقتضي حسن المأمور به والنهي عنه يقتضي قبحه والشيء
الواحد لا يجوز أن يكون حسنا قبيحا **والجواب** عنه ما تقدم **قالوا** ولأن هذا يؤدي إلى
البداء وذلك لا يجوز على الله تعالى **قلنا** البداء أن يظهر له ما كان خفيا عليه ونحن لا نقول ذلك بل
نقول إنه تعالى لما أمر به كان عالما بنسخه قبل فعله كما يقول ذلك في النسخ بعد الفعل فإنا لا نسميه
بداء بل نقول هو عالم بالنسخ عنه في الثاني **قالوا** ولأنه لو جاز أن ينسخ الأمر قبل الفعل لجاز ورود
الأمر والنهي معا في حالة واحدة بأن يقول افعل لا تفعل وذلك غير جائز فدل على ما قلتم **قلنا**
إذا ورد الأمر مقرونا بالنهي لم يفد فائدة وإذا تراخى عنه النهي أفاد فائدة وهو اعتقاد الوجوب
وإظهار الطاعة والانقياد والعزم على الفعل فدل على الفرق بينهما **قالوا** ولأن مقتضى الأمر الفعل
فإذا لم يرد به لم يرد مقتضاه فيصير لغوا فلا يصح الخطاب بلغو الكلام كما لو قال اقتلوا والمراد به
لا تقتلوا **قلنا** هذا يبطل بالأمر المطلق في الأزمان فإن مقتضاه الدوام وإذا نسخ بعد الفعل لا إنه لم يرد
به مقتضاه ولا يصير لغوا على أنا لا نسلم أن مقتضى الأمر الفعل فإن أوامر صاحب الشرع مشروطة بما
يقوم الدليل عليه من نسخ أو موت أو عجز أو غير ذلك فمتى قام الدليل على النسخ علمنا أن مقتضى هذا
الأمر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل وإظهار الطاعة دون الفعل فعلى هذا نقول مقتضى أمر صاحب
الشرع الفعل ما لم يرد النسخ فإذا نسخه علم أنه لم يرد به الفعل ويخالف هذا إذا قال اقتلوا لا تقتلوا لأن هذا
الأمر لا يصح شرطه في الكلام ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول اقتلوا ولا تقتلوا وليس كذلك في مسألتنا فإنه
يصح أن يشترط في الأمر ما يريده بعده فيقول إلى أن أنهاكم عنه **باب** ما يجوز نسخه
من الأحكام وما لا يجوز لا يجوز النسخ في أحكام التكليف إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين مختلفين ولا
يمنع من ذلك عقل ولا شرع وذلك كالصوم وسائر العبادات الشرعية فإن الشرع لو ورد فيها بخلاف
ما هو عليه الآن جاز مثل أن يكون الصوم بالليل بدلا عن النهار جاز والصلاة إلى بيت المقدس بدلا عن

الكعبة

الكعبة لجاز أو الحج إلى بيت المقدس بدلا عن الكعبة لجاز وما أشبه ذلك مما لا يستحيل وقوعه على
وجهين مختلفين فيجوز النسخ فيه فأما ما لا يصح وجوده إلا وجها واحدا كالتوحيد وصفات الذات
كالعلم والقدرة وغير ذلك فإن النسخ فيها لا يجوز لأنه يستحيل النسخ فيها وكذلك ما أخبر الله تعالى به
من أخبار القرون الماضية والأمم السالفة وكذلك ما أخبر أنه سيكون من خروج الدجال وشرائط
الساعة لا يجوز نسخه لأن نسخه تكذيب للخبر الأول وخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم
لا يدخلهما التكذيب وحكي عن أبي بكر الدقاق من أصحابنا أنه قال إذا ورد الأمر بلفظ الخبر كقوله تعالى
لا يمسه إلا المطهرون وقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء لا يجوز نسخه اعتبارا باللفظة وهذا
غير صحيح لأن المراد بهذه الأمر ولا يجوز أن يكون المراد بها الخبر لأنا نرى من يمس المصحف على غير طهارة
ورأينا من يطلق ولا يتربص ثلاثة قروء ولو كان ذلك خبرا أدى إلى وقوعه بخلاف مخبره ولا يجوز ذلك
في خبر الله عز وجل ومن الناس من قال يجوز النسخ في الأخبار وهذا غير صحيح لأن نسخ الخبر تكذيب
وذلك لا يجوز على الله سبحانه وتعالى **فصل** ولذلك لا يجوز نسخ الإجماع لأن الإجماع لا يتصور
في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من غير علمه أولى وإذا علم أنه لا يخلو إما أن يكون مخالفا أو موافقا وإن
خالف لم يكن إجماعا لأنه إذا امتنع منه خلاف واحد من الصحابة فخلاف النبي صلى الله عليه وسلم أولى
وإن وافق كانت الحجة في قوله دون غيره فلا يتصور الإجماع في زمانه وإذا كان الإجماع لا يصح في زمانه
ثبت أنه حادث بعده والنسخ بعده لا يجوز فلا يتصور نسخ الإجماع بحال **فصل** وكذلك لا يجوز نسخ
القياس لأن القياس تابع للأصول وإذا كانت الأصول ثابتة قائمة فلا يسقط ما يتبعها **فصل**
إذا ثبت الحكم في شيء بالقياس على أصل ثم نسخ ذلك الأصل سقط الفرع المقيس عليه ومن أصحابنا من
قال لا يسقط الفرع وإن نسخ أصله وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة وذكروا ذلك في مسألة الوضوء بنبيذ
التمر وقالوا الشرع ورد بالنيء ثبت المطبوخ بالقياس عليه ثم نسخ الأصل وبقي الفرع وهذا غير صحيح
لأن النطق هو الأصل والمقيس عليه فرع له يتبعه فإذا نسخ ذكر الأصل فمن المحال أن يبقى الفرع **فصل**
ويجوز النسخ وإن قرن به ذكر التأبيد مثل أن يقول صلوا أبدا إلى بيت المقدس ثم نسخ إلى الكعبة
وقال بعض المتكلمين لا يجوز النسخ إلا من خطاب مطلق فأما إذا قيل بالتأبيد فلا يجوز نسخه **والدليل**
على صحة مذهبنا أنه إذا جاز نسخ اللفظ المطلق وإن كان يقتضي التأبيد بظاهره جاز نسخه وإن
قرن به ذكر التأبيد يدل على صحة هذا أن ذكر التأبيد للتأكيد لا يفيد إلا ما يفيد المؤكد ويدل
عليه أن لفظ التأبيد يستعمل في اللغة فيما لا يراد به التأبيد كقولهم لا ألزم غريمك أبدا ويريدون به
الغاية فدل على جواز النسخ ويدل عليه أن ذكر التأبيد يستعمل هاهنا على التأبيد فإذا جاز
نسخه جاز نسخه مع اقتران التأبيد في الأوقات كذكر أجمعين للتعيين في الأعيان ثم ثبت أنه لو قال

اقتلوا المشركين اجمعين اكتعين ثم خص منه بدل الجزية بدليل جاز فلذلك اذا قال صلوا ابدا ثم نسخ
جاز ويدل عليه انه اذا جاز ان يقيد الخطاب بالتابيد ثم يرد بعده الاستثنا والشرط فيمنع التابيد
مثل ان يقول صلوا ابدا الا ان تكوني حايضا وصم ابدا الا ان تكون مريضا جاز ان يقيد بالتابيد ويرد
بعد ذلك خطاب يسقط التابيد ويدل عليه انه اذا جاز ان يقيد الخطاب بالتابيد ويكون معناه
ما لم يعجز عنه لمرض او عجز جاز ان يقيد بالتابيد ويكون معناه ما لم ينسخه عنك خطاب **احتجوا**
بانه لو جاز النسخ مع ذكر التابيد لم يكن لنا طريق الى معرفة ما لا ينسخ من الاحكام فيودي الى ان لا نعلم
ان نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم **قلنا** لنا طريق الى معرفة ذلك بان يقول المصلحة في هذا
الامر ان لا ينسخه ما دمتم مكلفين وكذلك نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم يمكن معرفة تابيدها بان
يقول لا نبي بعدي وانا اخر الانبيا صلى الله عليه وسلم وخاتم الانبيا فبطل ما قالوه ثم هذا يلزمهم
في الاعيان **فصل** يجوز النسخ وان لم يشعر عند التكليف بالنسخ وقال بعض الناس لا يجوز حتى يقترن
بالخطاب ما يدل على النسخ في الجملة وان لم يعين به الوقت دليلنا انه لو وجب الاشعار بما يرد
الامر ويزيله من النسخ لوجب الاشعار بما يحدث بعده من الامراض المسقطة له ولما لم يجب بيان
الامراض المسقطة لم يجب بيان النسخ ويدل عليه ان البيان انما يراد للحاجة ولا حاجة بالمكلف الى
معرفة ذلك لان الامتثال يمكن من دون ذلك فبطل ما قالوا **واحتجوا** بان تجويز هذا يودي الى
اعتقاد الجهل فانه يعتقد وجوب الامر على الدوام وهو على خلاف ما يعتقد **والجواب** انه يعتقد وجوبه
بشرط ان لا يرد ما ينسخه واذا فعل ذلك خرج عن اعتقاد الجهل فبطل ما قالوه **فصل** ويجوز
نسخ الشي الى مثله والى غير شي والى ما هو اغلظ منه والى ما هو اخف منه فاما النسخ الى مثله فهو كنسخ
القبلة من بيت المقدس الى بيت الله الحرام واما النسخ الى غير شي فهو مثل نسخ ما زاد على اربعة اشهر
وعشر من العدة فان العدة كانت حولا كاملا في ابتدا الاسلام لقوله تعالى متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخ
الى اربعة اشهر وعشرا وما زاد على ذلك منسوخ الى غير بدل واما النسخ الى ما اخف منه فهو كما
فانه جار في ابتدا الاسلام يجب على الواحد من المسلمين ان يصابر عشرة وعلى المائة ان يصابروا الالف
فنسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله ويجوز من الحظر الى الاباحة كالصوم فانه كان يحرم الجماع والاكل
بالليل بعد الفراغ منه فقال تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
واما النسخ الى ما هو اغلظ منه مثل الصوم فانه كان على التخيير في ابتدا الاسلام بين الاكل والفطر
ثم نسخ الى الاختام بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقال بعض اصحابنا النسخ الى ما هو اغلظ

لا يجوز وهو قول اهل الظاهر **ودليلنا** انه قد وجد ذلك وهو ما ذكرناه من التخيير وكذلك كانت
عقوبة الزاني الحبس في البيوت ثم نسخ بالجلد والرجم وهو اغلظ من الحبس ويدل عليه ان التكليف ان كان
على وجه المصلحة فيجوز ان يكون مصلحة المكلف زمانا في الاخف وزمانا في الاغلظ وان كان على حسب الارادة
والمشية فيجوز ان يريد الله تعالى تكليف الاخف زمانا وتكليف الاغلظ زمانا ويدل عليه انه اذا جاز
ان يكون تكليفا ثم يبتدي التكليف جاز ان يكون تكليفا ثم يسقطه الى ما هو اغلظ منه **واحتج** من خالف
بقوله تعالى الان خفف الله عنكم فنسخ المصابرة بعد الا انه الى الاخف ولم ينسخ الى الاغلظ ونسخ قيام الليل
بقوله تعالى فاقروا ما تيسر منه **والجواب** ان هذا دليل على جواز النسخ الى الاغلظ فليس في هذا
دليل على ما ذكروه **فصل** يجوز النسخ في الرسم دون الحكم كاية الرجم الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فانها كانت متلوة في القران رسما وحكما ثم نسخ رسمها فلا تكتب في
المصاحف ولا تتلى فيها وحكمها ثابت ولهذا روي عن عمر رضي الله عنه انه قال لا تعطلوا عن اية الرجم
لولا ان يقال زاد عمر في كتاب الله لكتبت في حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم **فصل** ويجوز في الحكم دون الرسم كاية العدة وهو قوله
تعالى متاعا الى الحول غير اخراج منسوخة بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكاية الزنا واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم الى قوله فامسكوهن في البيوت حتى
يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا فانها منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم قد جعل الله لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم فهاتان الايتان نسخ
حكمهما وبقي رسمهما **فصل** ويجوز في الرسم والحكم معا كاية الرضاع فانها منسوخة رسما وحكما
بما روي عن عايشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات
فهذه منسوخة الرسم والحكم لان حكمها عشر رضعات وقد نسخن الى خمس ورسمها منسوخ بلا كلام
وذهبت طايفة الى انه لا يجوز نسخ الرسم مع بقا الحكم **واحتجوا** بان الحكم تابع للرسم فلا يجوز ان يرتفع
الرسم ويبقى الحكم ما يتبعه وقد ذهبت طايفة اخرى الى انه لا يجوز نسخ الحكم مع بقا الرسم لان
الرسم هو الموجب للحكم فلا يجوز نسخ الموجب مع بقا موجبه وهذا غلط من الفريقين لان الرسم والحكم
في الحقيقة شيئان مختلفان فان معنى قولنا الرسم ان يتلى من القران ويكتب في المصحف ويمنع المحدث
من مسه والجنب والحايض من قراته ومعنى قولنا الحكم معرفة ما تضمنه بلفظه واذا كانا شيئين
مختلفين جاز نسخ احدهما دون الاخر كعبادتين مختلفتين يجوز نسخ احداهما دون الاخرى وكذلك في
مسالتنا مثله **باب** ما يجوز به النسخ من الادلة وما لا يجوز يجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها ويجوز نسخ السنة بالسنة

والمتواتر بالمتواتر والآحاد بالآحاد لأنا قد دللنا على نسخ الكتاب بالكتاب بالآية فقيس عليه نسخ السنة
بالسنة لأنهما في رتبة واحدة ويجوز نسخ الآحاد بالتواتر لأن التواتر يوجب العلم ويقطع العذر
والآحاد يوجب الظن ونسخ الشيء بما هو أعلى منه جائز ويجوز نسخ القول بالقول والفعل بالفعل لأنهما في
رتبة واحدة وكذلك يجوز نسخ الفعل بالقول لأن القول كالفعل في البيان بل ينفرد بأن له صيغة يتعدى
إلى الغير والفعل لا صيغة له ويجوز نسخ القول بالفعل ومن أصحابنا من قال لا يجوز لأن القول له
صيغة يتعدى إلى الغير والفعل لا صيغة له يتعدى إلى غير الفاعل بل هو مقصور عليه وإنما يتعدى
بها إلى الغير بدليل يدل عليه كقوله تعالى فاتبعوه وقوله لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فلم
يجز نسخ الأقوى بالأضعف **فصل** وهل يجوز نسخ السنة بالكتاب للشافعي فيه قولان أحدهما أنه
لا يجوز والثاني أنه يجوز وهو الأصح والدليل عليه أنه إذا جاز نسخ الكتاب بالكتاب وهما في المنزلة
واحد فلأن يجوز نسخ السنة بالكتاب وهو أعلى منها أولى ولأن النسخ بيان زمان لم يرد باللفظ العام في
الأزمان والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ العام في الأعيان ثم يجوز تخصيص السنة بالكتاب فكذلك
جاز نسخ السنة بالكتاب ويدل عليه أن ذلك قد وجد في الشرع ولو لم يكن جائزا لما وجد والدليل على
وجوده أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح كفار قريش على أن يرد عليهم من جاءه منهم مسلما فرد عليهم
جماعة وأمر بهم برد النساء فنزل قوله تعالى فلا ترجعوهن إلى الكفار ولذلك أخر النبي صلى الله عليه
وسلم أربع صلوات في شدة الخوف إلى أن مضى هوي من الليل وقضاهن فأنزل الله تعالى فإن خفتم
فرجالا أو ركبانا فأوجب فعل الصلاة في وقتها على حسب الإمكان في الضرورة ومنع من تأخيرها فنسخ
ما كان ثابتا بالسنة بهذا الخطاب **واحتج** من نصر القول الآخر بقوله تعالى لتبين للناس
ما نزل إليهم فجعل السنة بيانا للقرآن فلا يجوز أن يكون القرآن بيانا للسنة **والجواب** أن المراد
بالبيان الإظهار والتبليغ دون ما يذهب إليه من النسخ والبيان هو إخراج الشيء من حيز الإشكال
إلى حيز التجلي **و**الدليل عليه أنه علقه على جميع القرآن والبيان المتعلق بجميع القرآن فإنا وجدنا في
القرآن ما هو منسوخ وما ليس بمنسوخ وغير المنسوخ أكثر من المنسوخ ولأن في القرآن ما لا يحتمل النسخ
كصفات الله تعالى والأخبار عن الأمم الماضية والقرون السالفة فإنها لا تحتمل النسخ والبيان
الذي هو الإظهار لا يفتقر جميعه إلى البيان فثبت بهذا الدليل أن المراد به ما ذكرناه من التبليغ
وجواب آخر أن النسخ ليس بإثبات وإنما هو إسقاط للمنطوق ورفع له والبيان إنما هو تخصيص
للعموم وبيان للمجمل **وجواب** آخر وهو أنه لما جعل السنة بيانا للقرآن نبه بذلك على أن القرآن
أولى أن يكون بيانا للسنة لأنه أعلى منها فإذا جاز أن يبين الأعلى بالأدنى فلأن يجوز أن يبين الأدنى
بالأعلى أولى **وجواب** آخر وهو أنه يجوز أن تكون السنة بيانا للقرآن ثم يجعل القرآن بيانا

للسنة

للسنة في النسخ كما أنها جعلت بيانا للقرآن ثم كان القرآن بيانا لها من جهة التخصيص وليس بينهما فرق
فإن قالوا إنهما جنسان مختلفان من الأدلة فلم يجز نسخ أحدهما بالآخر كنسخ الكتاب بالسنة **والجواب**
أن النسخ في الأصل لم يمتنع لكونهما جنسين وإنما امتنع لأن أحدهما أصل للآخر والآخر فرع له ولأن
أحدهما أعلى والآخر أدنى فلم يجز نسخ الأصل بفرعه والأعلى بالأدنى وهذا المعنى في مسألتنا
مدفوع فإنا لا ننسخ الأعلى بما دونه وإنما ننسخ الأدنى بما هو أعلى منه وليس ههنا معنى يمنع من ذلك
يدل على صحة ذلك أن التواتر مع الآحاد من الأخبار جنس واحد ولا يجوز نسخ التواتر بالآحاد ويجوز
نسخ الآحاد بالتواتر وكان الفرق بينهما ما ذكرناه من المعنى وكذلك القياس جنس واحد ولا يجوز نسخ
بعضه ببعض لما لم يحتمل النسخ **فصل** نسخ القرآن بالسنة غير جائز من جهة السمع على قول الشافعي
ولا فرق بين الآحاد والتواتر ومن أصحابنا من قال إنه لا يجوز نسخه بالسنة من طريق العقل وهذا غير
صحيح لأنه ليس في العقل ما يمنع من ذلك ولا ما يقتضي إحالته فلا وجه لدعوى امتناعه بالعقل وقال
أبو العباس بن سريج يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة ولا يجوز بالآحاد وهو قول أصحاب أبي حنيفة
وعامة المتكلمين ومن الناس من قال يجوز نسخه بأخبار الآحاد أيضا وهو قول أهل الظاهر **و**دليلنا
قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فأخبر تعالى أنه ما ينسخ آية إلا بما هو
خير منها أو مثلها والسنة لا تكون مثل القرآن ولا خيرا منه **فإن قيل** يحتمل أن يكون المراد نأت بمثلها
أو خير منها في الفضيلة والثواب وقد يجوز أن يظهره الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم
ما يكون في الثواب والأجر مثل الأحكام الواردة في القرآن أو أعلى منها ولا يكون في ذلك دليل على المنع
من النسخ **والجواب** أن هذا غير صحيح وذلك أنه قال نأت بخير منها أو مثلها فأضاف الفعل في الإتيان
بالمثل إلى نفسه وحقيقة ذلك أن يكون الفعل له يوجد من جهته وما يرد من جهة النبي صلى الله عليه
وسلم فهو منسوب إليه لأنه فعله على الحقيقة وإطلاق اللفظ في الإثبات بالفعل لا ينصرف إليه **وجواب**
آخر وهو أن الله تعالى قال في آخر الآية ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير فوصف نفسه عز وجل بالقدرة
عليه وهو القرآن الذي يعجز الخلق عنه وأما ما يأتي به النبي صلى الله عليه وسلم ويرد من جهته فلا
يختص بالقدرة عليه فوجب أن ينصرف ذلك إلى ما يختص بالقدرة عليه فلم يجز حمله عليه وهو أن قال
نأت بخير منها أو مثلها والسنة لا تكون مثل القرآن بحال لا في الإعجاز الذي يختص به ولا في الثواب
على تلاوته **فإن قيل** هذا يمنع جواز نسخ القرآن بالسنة لأن القرآن ليس بعضه خيرا من بعض وقد
أخبر الله تعالى عن نسخه بما هو خير منه ثم لم يكن في ذلك دليل على أن نسخه به لا يجوز ولذلك ما ذكرتموه
من عدم المماثلة بينهما في الثواب والإعجاز لا يمنع جواز النسخ **والجواب** أن هذا غير صحيح
بل القرآن يتفاوت في الثواب والإعجاز فبعضه أعظم ثوابا على تلاوته من بعض فإن قل هو الله

ثم انها تمنع ثلث القران في الثواب وقل يا ايها الكافرون قراتها مرة تعدل ربع القران في الثواب وسورة
يس ليس مثلها في القران ولهذا اصنف في تفضيل سور القران بعضها على بعض وكذلك بعضه ابلغ في الاعجاز
من بعض فان قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سما اقلعي وغيض الما وقضي الامر في هذه من الاعجاز ما ليس في
غيرها من الايات وجواب اخر عن اصل السوال ان الاية تقتضي ان يكون الناسخ الذي ياتي به من
جنس المنسوخ الا ترى ان الرجل اذا قال لصاحبه لا اخذ منك ثوبا الا اعطيتك مثله او خيرا منه
فانه يعقل منه ما يعطيه من جنسه مثله او ما هو خير منه والسنة ليست من جنس القران فان قيل
ليس في الاية حجة انما ناتي به هو الناسخ ويجوز ان ياتي بمثله وما هو خير منه ولا يكون هو الناسخ
ويكون الناسخ غيره ولا يكون فيه حجة والجواب ان الاية تقتضي ان يكون ما ياتي به بدلا عن
المنسوخ وقايما مقامه فانه جعل النسخ شرطا وجزمه به وجعل ما ياتي به جوابا للشرط وجزا
مترتبا عليه ولهذا اجزم به فقال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فاقتضى
ذلك ان يكون بدلا عنها كما لو قال ما اخذت منك من ثوب او شي اعطيتك مثله او خيرا منه فانه
تقتضي ان يكون ما يعطي جزا للشرط وبدلا عنه كذلك ها هنا مثله فان قيل النسخ انما يرد على
الحكم دون التلاوة وليس بين حكم القران وحكم السنة تفاوت وانما تقع المفاضلة بينهما في
اللفظ والنسخ لا يرد عليه والجواب ان الخلاف في نسخ التلاوة والحكم خلاف واحد
فنسخ التلاوة بالخبر المتواتر جايز عندهم فقد حصل نسخ التلاوة في القران بالسنة مع التفاضل
الذي بينهما فوجب ان لا يجوز وجواب اخر وهو ان حكم الاية اذا نسخت وصفت بانها
منسوخة ولهذا يقال انها منسوخة وقد نسخ حكمها دون رسمها فان كان نسخ الحكم يقتضي نسخ
التلاوة ووصفها بالنسخ وجب ان لا يجوز بالاخبار ويدل عليه ان القران اصل السنة لان صدق
النبي صلى الله عليه وسلم في نبوته انما يثبت بالقران والشريعة انما ثبتت واستقرت بالقران
ولولاه لما كان للسنة حكم واذا ثبت انه اصل السنة لم يجز نسخ الاصل بفرعه وايضا فان السنة
لا تساوي القران في الاعجاز فان في نظم القران اعجاز وليس في نظم السنة اعجاز والثبات على
تكرار تلاوة القران مع الحفظ والاتقان ولا ثبات على تكرار السنة بعد حفظها واتقانها واذا
كان القران اعلى من السنة من هذين الوجهين لم يجز نسخه بالسنة احتج المخالف بقوله
تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم والنسخ من جملته لانه بيان انقضا مدة العبادة
التي ظاهرها الاطلاق والتابيد فوجب ان يصح ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم في القران
والجواب ان المراد بهذه الاية التبليغ والاعلام دون النسخ والدليل عليه انه علقه بجميع
القران والنسخ لا يتعلق بجميع القران وايضا فان النسخ اسقاط ورفع وليس ببيان وحقيقة

البيان

البيان انما هو في تخصيص العموم وتقييد المجمل وحمله على ما ذكرناه اولى لا يحفظ عموم في التواتر ولا الاحاد
جميعا فنقول يجوز البيان بهما على سبيل التخصيص والتفسير ويجوز التبليغ بالاحاد والتواتر
ومتى حملوه على النسخ خصوه في التواتر وحفظ عموم اللفظ اولى من تخصيصه ولانها عام فنخصها بدليل
ما ذكرناه قالوا دليل مقطوع به يوجب العلم ويقطع العذر فجاز نسخ الكتاب به كالكتاب
والجواب انه يبطل بالاجماع فانه دليل مقطوع ولا يجوز النسخ به وجواب اخر وهو يجوز
ان يستويا في ايجاب العلم والقطع ويجوز النسخ باحدهما دون الاخر الا ترى ان القياس يوجب
الظن والسنة توجب الظن واحدهما يجوز النسخ به والاخر لا يجوز فاذا جاز ان يستويا في ايجاب
الظن ويختلفا في جواز النسخ وذلك لمعنى وهو ان السنة اصل القياس ولانه فجاز نسخ احدى
الاصلين ولم يجز نسخ الاصل الاخر بفرعه كذلك في مسلتنا الكتاب اصل السنة وهو اعلا منها
وهي دونه فلم يجز نسخه بها وان جاز نسخ بعضه ببعض قالوا ولان النسخ انما يرد على الحكم والحكم
الثابت بالسنة كالحكم الثابت بالقران في المقصود به من التعبد والثواب المتعلق به واذا كان الحكم
الثابت من جهة السنة كالحكم الثابت من جهة القران وجب ان يجوز نسخ احدهما بالاخر والجواب
ان النسخ يرد على التلاوة التي هي موجبة للحكم فيودي الى نسخ موجب الحكم وهو اعلا واكد واقوى
من موجب الحكم من جهة السنة والجواب الاخر ان هذا يبطل بالقياس فان الحكم الثابت به
كالحكم الثابت بالخبر ثم يكون النسخ بالخبر ولا يجوز بالقياس والدليل على قول هذا القايل انه لا يجوز
نسخ القران بخبر الواحد وان كان الحكم الثابت به كالحكم الثابت بالقران وكذلك الحكم الثابت بالاجماع
ولا يجوز نسخ القران بالاجماع وجواب اخر ان الحكم الثابت بالقران اكد من الحكم الثابت بالسنة
لان سببه اقوى فتاكد الحكم بتاكد سببه وقوته تدل على قوة موجبه فلم يجز نسخه قالوا ولان المنع من
النسخ في الكتاب بالسنة لا يخلو اما ان يودي الى نسخ ما فيه اعجاز بما لا اعجاز فيه او يودي الى
نسخ الكثير الثواب بالقليل الثواب فلا يجوز ان يكون ذلك لا خلاف فيها في الاعجاز لانه يجوز نسخ اية
فيها اعجاز باية لا اعجاز فيها ولا يجوز ان يكون لاجل الثواب لانه يجوز نسخ اية كثيرة الثواب عظيمة
الاجر باية قليلة الثواب واذا بطل القسمان ثبت جواز النسخ والجواب ان هاهنا قسما
اخر غفلوا عنه لم يدلوا على بطلانه وذلك انما منعنا نسخه لانه يودي الى رفع الكلام القديم بالكلام
المحدث ورفع كلام الله بكلام البشر لا يجوز واذا كان في المسلة قسم ثالث لم يتعرضوا لبطلانه
في التقسيم بطل ما قالوه لانه يودي الى رفع الاصل بفرعه ورفع الاصل بما هو دونه وذلك غير
جايز ولان هذا يبطل بخبر الواحد فان الحكم الثابت به كالحكم الثابت بالقران في المقصود ولا
يجوز نسخ القران وبما لقصد انه اعجاز به بما لا اعجاز فيه من القران لان الجميع من جنس واحد و...

المعجز فان القليل منه اذا طال اعجز والسنة وان طالت لا اعجاز فيها وكذلك ايات القران يتساوى
في تعلق الثواب بتلاوتها كيف ما اتى بها وكررها بكل حرف عشر حسنات والسنة لا يثاب
على تكرارها بعد اتقانها **قالوا** ولان نسخ الكتاب بالسنة ليس في العقل ولا في الشرع ما يحيله
ويمنعه فلا وجه لمنعه **والجواب** ان فيه ما يحيله الشرع وهو نسخ الاصل بالفرع والاعلى
بما هو دونه ولان هذا يبطل بالقياس وخبر الواحد لانه ليس في الشرع على هذا التقدير ولا في
العقل ما يمنع ومع ذلك فانه لا يجوز ولان فيه ابطالا لقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها **فصل واحتج** من اجاز النسخ باخبار الاحاد بان لما جاز نسخ السنة هذا
به جاز نسخ الكتاب به كالقران **والجواب** ان القران من جنس القران فجاز اسقاط بعضه ببعض و
لا يدل على انه يجوز نسخه بما ليس مثل له الا ترى ان القياس يجوز معارضته بالقياس ثم لا يجوز معارضة
السنة به **واحتج** ايضا بان قال اسقاط بعض ما يقتضيه ظاهر القران فجاز بالسنة كالتخصيص **والجواب**
ان التخصيص بالقياس يجوز واجمعنا على ان النسخ بالقياس لا يجوز **وجواب** اخر ان التخصيص اسقاط
بعض ما يتناوله اللفظ على سبيل البيان فجاز بالسنة وليس كذلك النسخ فانه اسقاط اللفظ راسا
فلا يجوز بما دونه يدل عليه ان التخصيص بالقياس جائز والنسخ لا يجوز **وجواب** اخر ان التخصيص
يتضمن الجمع بين الادلة وترتيب البعض على البعض فلهذا جاز بخبر الواحد بخلاف مسئلتنا فانه
اسقاط احد الدليلين بالاخر فلا يجوز الاعلى بالادنى **واحتج** ايضا بان قال اذا جاز النسخ الى غير
بدل فجوازه الى بدل من اللفظ اولى **والجواب** انه لو كان هذا صحيحا لوجب ان يجوز النسخ
بالقياس **وجواب** اخر ان النسخ الى غير بدل لا يودي الى اسقاط القران بما هو دونه وهذا يودي
الى اسقاط القران بما هو دونه وهذا لا يجوز **واحتج** ايضا بان قال قد وجد في القران ايات
منسوخة نحو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم
لا وصية لوارث ومنها قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم البكر
بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم ومنها قوله عز وجل قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم نهى عن كل ذي ناب من السباع
وكل ذي مخلب من الطيور ومنها قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم
لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها انكم ان فعلتم ذلك قطعتم الرحم ومنها قوله تعالى ولا تقاتلوهم
عند المسجد الحرام نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ابن خطل ولو تعلق باستار الكعبة
والجواب انا لا نسلم ان ذلك قد وجد في القران فاما اية الوصية للوالدين والاقربين فنسخها
اية المواريث قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم

اضاف

اضاف ذلك الى الله عز وجل فقال ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فاما اية
الحبس في البيوت فانها منسوخة في البكر بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة وفي الثيب الرجم والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز
حكيم نسخ رسمها وبقي حكمها والدليل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم اضاف ذلك الى الله
تعالى فقال قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
والرجم واما قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فانه عموم دخله التخصيص والمراد
به ما كان مستطابا عند العرب وكل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطيور غير مستطاب
عندهم وكذلك قوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام عام في جميع المشركين فخص منه ابن
خطل بقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا ابن خطل وان تعلق باستار الكعبة وعلم انه نسخ بقوله
تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم **فصل** والنسخ بالقياس لا يجوز وقال ابو القاسم
الانماطي يجوز بالقياس الجلي **و**الدليل على صحة مذهبنا ان نقول قياس فلا يجوز النسخ
به كالقياس الخفي ويدل عليه ان النص يسقط القياس اذا عارضه وما اسقط غيره لم يجز
نسخه به كنص القران لما اسقط نص السنة لم يجز نسخه بالسنة كذلك هاهنا **واحتج**
بان القياس الجلي في معنى النص بدليل انه ينقض به حكم الحاكم فاذا جاز النسخ بالنص
جاز به **قلنا** النص لا يسقط النص اذا عارضه فجاز النسخ به وليس كذلك القياس
فانه يسقط القياس اذا عارضه فلم يجز نسخه به **فصل** واما دليل الخطاب
فالصحيح من المذهب انه يجوز النسخ به لانه في معنى النطق ومن اصحابنا من جعله
كالقياس فعلى هذا لا يجوز النسخ به والاول اظهر **فصل** واما فحوى الخطاب فهو
التنبيه فمن قال من اصحابنا انه معلوم من جهة النطق جوز النسخ به ومن قال انه معلوم
بالاستنباط لا يجوز النسخ به **فصل** واما ادلة العقل فلا يجوز النسخ بها وانما كان كذلك
لان ادلة العقل ضربان ضرب لا يجوز ان يرد الشرع بخلافه فهذا لا يتصور نسخ الشرع
به لانه اذا لم يجز ورود الشرع بخلافها فلا يمكن نسخ ما لا يجوز ان يرد الشرع به وضرب
يجوز ان يرد الشرع بخلافه وهو البقاء على حكم الاصل وهذا ايضا لا يجوز النسخ به لانه انما
يجب العمل به عند عدم الشرع فاذا وجد الشرع بطلت دلالته فلا يجوز النسخ به
فصل اذا ثبت الحكم في عين لعلة وقيس عليه غيره بتلك العلة ثم نسخ الحكم في تلك
العين بطل الحكم في فرعها على طريق التبع وقال بعض اصحابنا لا يبطل الحكم في فرعه وهو
قول اصحاب ابي حنيفة وذكروا ذلك في مسألة الوضوء بالنبيذ حيث قلنا لهم ان الذي

توضأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ثابتا وعندكم الوضوء بالنيء لا يجوز **قالوا** الشرع
ورد بالنيء وفسد المطبوخ ثم نسخ الحكم في النيء وبقي في المطبوخ على ما كان والدليل على
فساد ذلك أن الحكم في الفرع إنما ثبت لثبوته في الأصل فإذا بطل الحكم في الأصل وجب أن
يبطل في الفرع ألا ترى أن الحكم في شيء إذا ثبت بالنص لما كان ثبوته لأجله فإذا سقط الأصل
سقط الحكم ويدل عليه أن ثبوت الحكم في الفرع يفتقر إلى الأصل وإلى العلة ثم ثبت أن زوال
العلة يوجب زوال الحكم وكذلك زوال الأصل يجب أن يقتضي زوال الحكم **احتج** من
خالف بأن إثبات النسخ في الفرع لثبوته في الأصل نسخ بالقياس والنسخ بالقياس لا يجوز
والجواب أنا لا نقول ذلك بل نقول إنه زال الحكم لزوال موجبه وهذا كما إذا زالت
العلة زال الحكم بالاتفاق ولا يقال إن هذا نسخ من غير ناسخ فكذلك ها هنا لا يقال إنه نسخ
بالقياس **احتج** أيضا بأن قال لما ثبت الحكم في هذا الفرع صار أصلا بنفسه فلا يجوز أن ينسخ
بنسخ غيره **قلنا** لا نسلم بل هو فرع وتابع لغيره وثبوت الحكم فيه لثبوته في الأصل فإذا زال
في الأصل زال فيه

باب ما يعرف به الناسخ من المنسوخ

قد يعلم بالصريح كقوله عز وجل الآن خفف الله عنكم وكقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور فزوروا القبور ولا تقولوا هجرا وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروها
وإنما منعتكم لأجل الدافة يعني القافلة وكما روي أنه قال كنت رخصت لكم في الانتفاع
بجلود الميتة فإذا أتاكم كتابي هذا فلا تنتفعوا منها بإهاب ولا عصب وهذا وما أشبهه يعلم
الناسخ والمنسوخ فيه بلا إشكال ويعرف ذلك بالإجماع وذلك أن تجمع الأمة على خلاف ما ورد
به نص الخبر ويعلم بذلك أن ذلك النص منسوخ لأنه لو لم يكن منسوخا لما أجمعت الأمة على خلافه
لأن الأمة لا تجتمع على الضلالة والخطأ ولا يمكن أن يبطل الدليل الذي أجمعوا عليه وإن كنا لا نعلم
أنهم ما أجمعوا إلا عن دليل ويعرف ذلك بتعارض نصين لا سبيل إلى الجمع بينهما ويتقدم أحدهما
على الآخر فيعلم أن المتأخر ناسخ للمتقدم وذلك مثل ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم
قال الثيب بالثيب جلد مائة وتغريب عام ثم روي أنه رجم ماعزا ولم يجلده فدلنا ذلك على
أن الجلد منسوخ **فصل** ويعرف المتأخر من الأخبار من المتقدم بوجوه أحدها التصريح
بالنطق كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وما أشبهه مما صرح
به النبي صلى الله عليه وسلم بالمتأخر منهما ويعرف ذلك بأخبار الصحابي كما روي عن جابر أنه
قال كان آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما غيرت النار فإنا نرجع
في ذلك إلى أخبار الصحابي ونجعل المتأخر ناسخا للمتقدم فأما إذا كان راوي أحد الخبرين متقدم

الصحبة وراوي الآخر متأخر الصحبة كابن مسعود وابن عباس فإن ابن مسعود متقدم الصحبة وابن
عباس متأخر لصغر سنه وكلاهما عاشا إلى أن توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجعل خبر
من تأخرت صحبته ناسخا لمن تقدمت صحبته لجواز أن يكون المتقدم صحبة سمع من رسول الله صلى
الله عليه وسلم بعد المتأخر صحبته فلا يكون ناسخا بالشك ويحتمل أن يكون هذا المتأخر صحبته أيضا
يرسله عمن تقدمت صحبته فيكون مثل خبر الآخر فأما إذا كان راوي أحد النصين أسلم بعد وفاة
الآخر أو قبل قصته مثل أبي هريرة فإنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء من مس
الذكر وروى طلق بن علي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن مس الذكر وهو يبني في مسجد
المدينة فلم يوجب منه الوضوء وأبو هريرة متأخر الإسلام لأنه قال صحبت النبي صلى الله عليه وسلم
ثلاث سنوات وقدمت المدينة وعليها سباع ابن عرفطة وطلق بن علي متقدم الإسلام وتقدمت قصته
على إسلام أبي هريرة عام خيبر بعد بناء المسجد بكثير فهذا يحتمل أن ينسخ حديث طلق بحديث أبي هريرة
لأن الظاهر أن أبا هريرة لم يسمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بعد الإسلام وإسلامه بعد
قصة طلق ويحتمل أن لا ينسخ لجواز أن يكون قد سمعه قبل إسلامه أو أرسله عمن تقدمت صحبته ولأن
الصحابة رضي الله عنهم يرسل بعضهم عن بعض فيقولون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا
وهم لم يسمعوا منه وإنما سمعوه من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والنسخ بالاحتمال لا يجوز
فصل وأما إذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وهذه الآية منسوخة ولم يبين الناسخ
لا يقبل منه حتى يذكر الناسخ وينظر فيه ومن الناس من قال إذا ذكر الناسخ ينظر فيه وإن لم يذكر
قلد فيه ومنهم من قال يقلد فيه بكل حال والصحيح أنه لا يقلد حتى يذكر الناسخ لجواز أن يكون قد
ثبت النسخ عنده بطريق لا توجب النسخ ولا تترك السنة بأمر لا نتيقن صحته **فصل** إذا أمر الله
تعالى العباده ثم أضاف إليها زيادة لم تكن نسخا فيما نص عليه بالخطاب وذلك مثل زيادة النية
في الوضوء وزيادة الغرم في السرقة وزيادة التغريب في الجلد وغير ذلك وقال أصحاب أبي
حنيفة إن كانت الزيادة توجب تغيير حكم المزيد عليه تكون نسخا وإن لم توجب تغيير حكم المزيد
عليه لم تكن نسخا وإذا كان ذلك في نص القرآن لم يجز إلا بما يجوز نسخ القرآن به ولا يجوز بخبر الواحد
والقياس ومنعوا بهذا الطريق زيادة النية والترتيب في الوضوء وزيادة التغريب في الجلد وزيادة
الغرم في السرقة بأخبار الآحاد والقياس وقالوا هذا نسخ للقرآن بخبر الواحد والقياس وذلك
لا يجوز وقال القاضي أبو بكر إن كانت الزيادة شرطا في المزيد كان ذلك نسخا مثل زيادة النية
والترتيب في الوضوء وإن لم تكن شرطا مثل زيادة الغرم في السرقة وزيادة التغريب في الجلد لا تكون
نسخا والدليل على صحة مذهبنا أن النسخ في اللغة هو الرفع والإزالة يقال نسخت الشمس الظل إذا

ازالته وازالت الرياح الآثار اذا ازالتها وانما خص في الشرع فيستعمل في ازالة مخصوصة وهي
ازالة الحكم الثابت بالنص الاول واذا كان هذا حقيقة النسخ ومعناه في اللغة والشرع فلم يوجد
هاهنا نسخ بهذه الزيادة لان الزيادة ما ازالت الحكم ولا رفعته وانما انضاف الى ما كان ثابتا وهذا
لا يسمى نسخا الا ترى انه لو كان معه دراهم في الكيس فاضاف اليها دراهم لا يقال انه رفع ما في الكيس بل يقال
اضاف اليه زيادة وهذا المثال ذكره علي بن حمزة المتكلم وذكر الامام رحمه الله انه اذا كتب كتابا وكتب في
حاشيته زيادة لا يقال نسخ ما في الكتاب ورفعه بل يقال انه اضاف اليه زيادة ولذلك هاهنا لم يوجد
رفع ولا ازالة فاستحال رفع النسخ فيه محال ويدل لو كانت الزيادة نسخا للمزيد لوجب اذا امر الله
تعالى بالصلاة ثم امر بعد ذلك بالزكاة والصيام ان يكون الامر بالصوم نسخا للامر بالصلاة ولما لم يكن
ذلك نسخا بالاتفاق دل على ان الزيادة لا توجب نسخ المزيد ويدل عليه ان الناسخ والمنسوخ لا يمكن
وهاهنا لو قال السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وغربوهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة وغربوهما جاز ولو كانت الزيادة نسخا للمزيد لما جاز الجمع بينهما كما لا يجوز الجمع بين
الامر بالصلاة الى بيت المقدس والنهي عن الصلاة اليه وكما لا يجوز ان يجمع بين الاختتام والتحديد
في الصوم ولما صح الجمع بينهما هاهنا دل على بطلان زيادة كونه ويدل عليه ان من شرط الناسخ ان
يتناول ما يتناوله المنسوخ على وجه لا يمكن الجمع وهاهنا الناسخ لم يتناول المنسوخ لان المنسوخ
هو غسل هذه الاعضاء والناسخ هو وجوب النية والترتيب واذا لم يتناول احدهما ما يتناوله
الاخر دل على انهما امران مختلفان لا تعلق لاحدهما بالاخر فصار كالامر بالصوم بعد الصلاة وما
يدل على الغرض النحوي بهذه المسألة وهو اثبات الزيادة في القرآن بخبر الواحد والقياس فنقول
لما جاز تخصيص القرآن به جاز الزيادة به في القرآن كالخبر المتواتر وان القرآن والاسند الا ان هذا يدل
على التأكيد به وهو اذا جاز التخصيص وهو اسقاط فلان يجوز الزيادة وهي تأكيد اولى ويدل عليه ان
الزيادة على النص لا يتناولها حكم فوجب ان يجوز اثباتها بخبر الواحد كما قبل ورود النص **واحتج**
اصحاب ابي حنيفة بان قالوا ان النسخ هو التغيير وقد وجد التغيير هاهنا بهذه الزيادة لانه اذا زاد
عشرين في حد القذف فقد صار الثمانون بعض الواجب وكانت جميع الواجب وكانت تتعلق بها رد الشهادة
وهذا حقيقة النسخ فصار كسائر انواع النسخ **والجواب** انا لا نسلم ان النسخ هو التغيير بل النسخ هو
الرفع والازالة من قولهم نسخت الشمس الظل اذا ازالته ونسخت الرياح الآثار اذا ازالتها
وهنا وهاهنا ما وجد اسقاط ولا ازالة وان سلمنا ان النسخ هو التغيير فانا لا نسلم
ان هنا تغيير حكم المزيد بل هو كما كان وانما اضفنا اليه زيادة واما قولهم انه كان جميع الواجب
صار بعض الواجب فيبطل بالامر بالصلاة بعد ان الصلاة كانت جميع الفرض وقد صارت
بعض

بعض الفرض ومع ذلك لا يكون نسخا وقولهم انه كانت الشهادة ترد وصارت لا ترد بها الشهادة
فيبطل ايضا بايجاب الصوم بعد الصلاة فانه كانت تقبل شهادة بالصلاة وحدها وصارت
لا تقبل شهادة الا بالصلاة والصوم **وجواب** اخر ان هذا يبطل به اذا اسقط بعض الثمانين
فانه قد وجد التغيير لان الباقي صار كلا وكان بعضا وترد الشهادة به وكانت لا ترد شهادته الا
بالكل ثم لا يكون ذلك نسخا للباقي **واحتج** المخالف بانه اذا ثبتت هذه الزيادة صارت جزءا من
المزيد وصارت مثله في الحكم فيجب ان لا يثبت الا بما ثبت بالمزيد لان حكم البعض من الشيء حكم
جميعه **والجواب** هو كما قلتم هو انه يصير جزءا منه على معنى انه يجب ضمها الى المزيد ولكن لا يجب
ان يثبت الا بالطريق الذي ثبت به المزيد يدل عليه ان كونه جزءا ليس باولى من كونه صفة المزيد
ولو انه ثبتت صفة المزيد كالايجاب وغيره لا يجب ان يثبتها بالطريق الذي ثبت به المزيد لانه يجوز
ان يثبت به الشيء بطريق مقطوع به وينضم اليه ما يتبعه يثبت بطريق غير مقطوع به **واحتج** ايضا
بان قالوا التقدير بالعدد موضوع للمنع من الزيادة فاذا زاد فيه زيادة فقد افادت الزيادة
ايجاب ما كان ممنوعا منه وهذا حقيقة النسخ لانه كان محظورا او برد عليه بسبب الزيادة فصار
واجبا او مباحا **والجواب** ان هذا على اصلهم لا يصح لان عندهم التقدير بالعدد لا يقتضي المنع
بالزيادة وانما يصح هذا على اصلنا فلا جرم جعلناه نسخا لما اسقط الزيادة والذي اسقطه
هو المنع من الزيادة لانه كان محرما عليه ان يزيد وصار مباحا او واجبا عليه واما حكم المزيد
عليه فالزيادة ما اثرت فيه فلا يجعل منسوخا من غير ناسخ **احتج** ايضا بان قال لا خلاف ان النقصان
من المنصوص عليه يوجب النسخ فكذلك الزيادة **والجواب** ان عندنا لا فرق بينهما لان النقصان
لا يوجب نسخ الباقي والزيادة لا تقتضي نسخ المزيد عليه وقد جعلنا ذلك حجة لنا وانما يفترقان من
حيث ان هناك قد نسخ القدر الذي نقص وهاهنا لم ينسخ شيء والفرق بينهما ان هناك خطاب دل
على نسخ القدر الناسخ فصار منسوخا وليس هاهنا شيء يوجب النسخ لان النسخ هو الرفع والازالة
وهاهنا لم توجد الازالة وانما وجدت الزيادة **احتج** القاضي ابو بكر ومن تبعه من المتكلمين
بان قال الازاله سوطا كان معتبرة لحكم المزيد الا ترى انه اذا زاد في الصلاة ركعتين ثم صلى
بعد الزيادة ركعتين لم يجز وقد كان يجوز له ان يسلم من الركعتين ولو صلى الا ركعتين لم يجز وهذ
حقيقة النسخ ان لا يجوز له ما كان جائزا **والجواب** ان المزيد عليه باق كما كان لم يتغير وما تعلق
بالزيادة من الاجزاء وعدم الاجزاء والصحة وعدم الصحة لا يوجب النسخ مع بقاء المزيد الا ترى انه لو زيد
في عدد الحد فقد تغير بهذه الزيادة حكم المزيد وهو انما كان يظهر الفسق صار لا يظهر وما كان ممكنا اليه
صار غير ممكن ثم لا يوجب ذلك نسخ المزيد عليه وكذلك اذا زيد في عدد العدة صار ما كان مبيحا

نحو سبح ثم لا بعد ذلك نسخا فبطل ما قالوه وجواب اخر انه يبطل بزيادة شرط في الصلاة منفصل عنها
ونقصان شرط كالطهارة في الصلاة فانه سلم هذا القايل انه ليس بنسخ للصلاة ومعلوم انه قد صار ما كان
مجزيا غير مجزي وما كان صحيحا غير صحيح فسقط ما قالوه فصل اذا نسخ بعض العبادة كالركوع
والسجود من الصلاة لا يدل ذلك على نسخ الباقي وبه قال ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري من
الزيادة اصحاب ابي حنيفة مع قولها ان الزيادة على النص نسخ وذهب بعضهم ان النقصان من العبادة نسخ للباقي وقال
بعض المتكلمين ان نسخ بشرط منفصل كالطهارة لم يكن نسخا وان كان شرطا متصلا كالركوع والسجود
كان نسخا والدليل على صحة مذهبنا ما ذكرناه في المسلة قبلها ان حد النسخ هو الرفع والازالة
على ما قلناه وهاهنا ما ازال شيا ولا اسقط فدعوى النسخ فيه لا تجوز ويدل عليه انه
لو كان نسخ بعضه نسخا للكل لكان تخصيص البعض تخصيصا للكل ولما لم يجز هذا في التخصيص لم يجز في
النسخ احتج من خالف بما ذكروه في المسلة قبلها وقد اجبنا عنه فصل اذا نزل
الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم بايجاب عبادة او بنسخ عبادة واسقاطها ثبت ذلك في
حق النبي صلى الله عليه وسلم وهل يثبت في حق امته قبل الاعلام فيه وجهان من اصحابنا من قال لا يثبت
قبل الاعلام وهو مذهب اصحاب ابي حنيفة ومنهم من قال يثبت والدليل على هذا الوجه الاول انه
يقول اسقاط حق لا يعتبر فيه رضى من سقط عنه فلا يعتبر علمه به كالطلاق والعتاق والابرا ويدل
عليه اباحة ما حظر عليه فجاز ان يثبت حكمه قبل العلم كما لو قال لامراته ان خرجت الا باذني فانت
طالق واذن لها وهي لا تعلم ثم خرجت فانه يثبت حكم الاباحة ولا يقع الطلاق كذلك هاهنا ويدل عليه ان
الاباحة تارة تكون من الله تعالى وتارة من خلقه ثم الاباحة من الادمي يثبت حكمها قبل العلم وهو اذا قال
ابحت ثمر بستاني لكل احد فكذلك الاباحة من الله تعالى وجب ان يثبت حكمها قبل العلم بها واحتج من نصر
الوجه الاخر بان اهل قبا كانوا في الصلاة فاتاهم ات ان قرانا انزل وان القبلة حولت فاستداروا في
صلاتهم ولم يامروا بالاعادة فدل على ان ذلك لا يجب اعادته اذ لو كان الحكم ثابتا في حقهم لكانت صلاتهم باطلة
ولزمهم استينافها والجواب ان القبلة يجوز تركها للاعذار الا ترى انه يجوز تركها مع العلم والقدرة
في النوافل في السفر ويجوز في حال الضرورة فلهذا لم يومروا بالاعادة وليس كذلك غيرها من الاحكام
فانه لا يجوز تركها مع العلم بها فلم يسقط حكمها مع الجهل واحتج ايضا بان قال لو لم يعلم الخطاب لم
يثبت الخطاب في حقه كالنايم والمجنون والجواب ان النايم والمجنون حجة لنا فانه قد يثبت
الخطاب في حقهما وان لم يعلما بالخطاب الا ترى ان كثيرا من العبادات تثبت وجوبه في حقهما ويجب
عليهما فعله بعد الانتباه والافاقة واحتج ايضا بان قال لو جاز ان يثبت الحكم به قبل
حصول العلم لجاز ان يثبت قبل نزول الوحي به وهذا لا يقول به احد فدل على ما ذكرناه

والجواب

والجواب ان قبل نزول الوحي به لم يصر شرعا فلم يجز اتباعه والعمل به وليس كذلك بعد نزول الوحي
فانه صار شرعا وثبتت له احكام الدنيا فافترقا واحتج ايضا بان قال لو كان حكم الخطاب ثابتا
قبل العلم به لتعلق الخطاب بمخالفته كما تعلق بعد العلم ولما لم يتعلق العقاب بمخالفته دل على ان حكمه
لم يثبت والجواب انه لا يمنع ان لا يثبت الماثم ويثبت حكم الخطاب الا ترى انه لو علم بالخطاب ثم
نسيه او نام عنه لم يلحقه الماثم ثم حكم الخطاب ثابت في حقه احتج ايضا بان قال هو مخاطب
بالمنسوخ بدليل انه يعصي بتركه واذا كان مخاطبا بالمنسوخ لا يجوز ان يكون مخاطبا بالناسخ كما قبل
الوحي والجواب انه لا يمتنع ان يكون مخاطبا بالامر الاول ويتعلق العصيان بمخالفته ثم يثبت في
حقه حكم الخطاب الثاني الا ترى ان المراة اذا طلقها زوجها ثلاثا ولم يتصل الخبر بها هي مخاطبة
باحكام الزوجات عاصية بالمخالفة ومع ذلك حكم الطلاق ثابت في حقها فكذلك في مسلتنا يجوز
ان يكون الخطاب الاول ثابتا في حقه ثم يلحقه الخطاب الثاني فصل واما شرع من قبلنا
فاختلف اصحابنا فيه على ثلاثة طرق فمنهم من قال هو شرع لنا الا ما نسخ شرعنا وهو الذي
نصره والثاني ليس بشرع لنا وهو اختيار الامام رحمه الله والثالث شرع ابرهيم صلى الله عليه
وسلم شرع لنا لقوله ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وشرع غيره ليس بشرع لنا ومن الناس من قال
شرع موسى شرع لنا الا ما نسخ بشرع عيسى عليهما السلام ومنهم من قال شريعة عيسى عليه السلام
شرع لنا دون غيره والدليل عليه ان اضافة ذلك على ان الجميع شرع الا ما نسخ بشرعنا قوله تعالى اولئك
الذين هدى الله فبهداهم اقتده فان قيل المراد التوحيد والدليل عليه ان اضاف ذلك الى الجميع فالذي
يتفق عليه الجميع ويمكن اتباعهم فيه هو التوحيد واما في غير التوحيد فهم مختلفون ولا يمكن اتباعهم فيه
عام والجواب ان اللفظ في التوحيد وفي الاحكام والشرايع فوجب حمله على عمومها الا ما خصه الدليل ويدل عليه
ان بعثة النبي صلى الله عليه وسلم لا تنافي ما جاوا به قبله فكل شرع لم يرد عليه ما ينافيه وجب البقا عليه
اصله شرع الرسول صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ان الجمع بين ما اتوا به وما اتى به الرسول ممكن لا يمنع منه
شرع ولا عقل فكل ما يمكن الجمع بينهما لم يجز اسقاط احدهما بالاخر كالحكمين في شرعنا مثل الصوم والصلاة ويدل
عليه ان الله تعالى اخبر عن شرع من قبلنا احكاما كثيرا ولا فايدة في ذلك الا ان ناخذ به ونحكم به فان قيل
فقد اخبرنا باخبارهم وقصصهم فيجوز ان يكون قد اخبرنا به ليعرفنا من اخبارهم ما كان خافيا علينا
فيكون هذا فايدته والجواب ان هناك في معرفته معنى وهو معرفة اخبارهم والاعتبار بهم فيما جرى
عليهم واما في الاحكام فلا فايدة فيها الا كون ما ذكرناه فيجب ان يحمل على ما قلناه احتج المخالف بقوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وهذا يدل على ان كل واحد من هذه الطوايف تفرد بشرع واحكام
والجواب ان مشاركتهم في بعض الاحكام لا يمنع من انفراد كل طايفة بشرع كما ان مشاركتهم في التوحيد

لا يمنع من انفراد كل طايفة بشرع بخلاف شرع غيره **احتج** ايضا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
راى مع عمر رضي الله عنه شيا من التوراة ينظر فيها فقال لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي **والجواب**
انه نهى عن ذلك لان التوراة مغيرة مبدلة فنهى عن النظر فيها لهذا المعنى وكلامنا فيما اخبر الله تعالى من
احكامهم وذلك غير مبدل بالاجماع **احتج** ايضا بان قال الشرايع موضوعة على المصلحة ولما كانت
المصلحة في تلك الشرايع لمن قبلنا دوننا فلا يجوز اجرا حكمهم علينا **والجواب** انه لو كان هذا صحيحا
لجاز ان يقال ان ما خوطب به الصحابة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ثابت في حقنا لانه
يجوز ان تكون المصلحة في تكليفهم دوننا ولما بطل ان يقال هذا بالاجماع بطل ان يقال ما ذكروه **وجواب** اخر ان
الظاهر ان مصلحتنا في ذلك ومصلحتهم واحدة اذ لو لم تكن في ذلك مصلحة لنسخه عنا بلفظ يقتضي نسخه فلما لم
ينسخه عنا دل على ان المصلحة في حق الكل واحدة **واحتج** ايضا بان قال لو كان شرعهم شرعا لنا لوجب ان
نعرف شرعهم ومعاني كلامهم لجواز ان يقال ما هو منسوخ او مخصوص **والجواب** انا نجعل شرعهم شرعا لنا
اذا ثبت عندنا ذلك بخبر الله تعالى وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فاما ما هو عندهم مغير مبدل فلم يثبت
عنا لم نتبعه **احتج** ايضا بان قال هم مختلفون في شرايعهم وعباداتهم فلا يمكن اتباع الجميع **قلنا** انما نعمل بما لم
فيه اختلاف وما ثبت فيه اختلاف فينسخ المتقدم المتاخر به كما يفعل ذلك في شرعنا **احتج** ايضا بان قال كل
شريعة منسوبة الى قوم فيقال شريعة موسى وشريعة عيسى ولو كان غيرهم يشاركهم فيه لما كان لهذه الاضافة
معنى **والجواب** انا انما نضيفها الى كل قوم منهم لانها نزلت عليهم فهم اول من خوطبوا به ولانهم يعتقدون
جميع احكامها وغيرهم يشاركهم في البعض ويخالف في البعض واذا احتمل ان تكون الاضافة لاحد هذين المعنيين
سقط ما قالوه **احتج** ايضا بان قال لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخاطبا بشرع من قبلنا لما توقف
في الاحكام كالظهار والصلاة والميراث وغير ذلك من الاحكام الذي توقف فيها منتظرا للوحي لان احكام
هذه الحوادث مبينة في التوراة **والجواب** انه انما انتظر الوحي ولم يرجع الى كتبهم لان ما معهم من التوراة
مغير مبدل فلم يجز الرجوع اليه **وجواب** اخر انه قد حكم في بعض القضايا بكتابهم لانه رجم يهوديين
بالتوراة فان تعلقوا بما قالوا تعلقنا بهذه وليس احدهما باولى من الاخر فوجب التوقف فيها **باب**
القول في حروف المعاني قال الشيخ رحمه الله اعلم ان الكلام في هذا الباب كلام في باب من ابواب
النحو غير انه يكثر احتياج الفقها اليه فان الفقيه لا يستغني عن طرف صالح من النحو يعرف به
مقاصد كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وانا اشير الى ما يكثر من ذلك ان شا
الله تعالى فمن ذلك من وهو اسم يدخل في الاستفهام والشرط والجزا والخبر فتقول في الاستفهام من
عندك ومن جاك وفي الشرط والجزا من جاني اكرمته ومن عصاني عاقبته وتقول في الخبر
جاني من احبه ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل **فصل** واي

تدخل

يدخل على الاستفهام والشرط والجزا والخبر فتقول في الاستفهام اي من عندك من
جاك وفي الشرط والجزا من جاني اكرمته ومن عصاني عاقبته وهو في الخبر
جاني من احبه ويختص بذلك من يعقل دون من لا يعقل **فصل** وما يدخل على الاستفهام
والشرط والجزا والخبر تقول في الاستفهام اي شي تحسن واي شي عندك وفي
الشرط والجزا ما جاني اكرمته وانهم ما ضربته ويستعمل في العقلا
وغير العقلا قال النبي صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ وقال في موضع اخر ايما اهاب
دبغ فقد طهر فاستعمل فيمن يعقل وفيمن لا يعقل **فصل** وما تدخل في الكلام
للنفي والتعجب والجزا والاستفهام وللترصيع والتحسين تقول في النفي ما رايت
زيدا وفي التعجب ما احسن زيدا وفي الاستفهام ما عندك وتدخل فيما لا يعقل
وقيل تدخل فيمن يعقل قال الله تعالى والسما وما بناها وتقول في الشرط والجزا ما تاتي
فانه وفي الترصيع انما رجل فانما هما من نوع التحسين والترصيع والا ربما
وما اشبه ذلك **فصل** ومن تدخل في الكلام لابتدا الغاية والتبعيض والصلة تقول
في ابتدا الغاية سرت من البصرة ووردت الكتاب من فلان وفي التبعيض خذ من
هذه الدراهم واخذت من علم فلان وفي الصلة ما جاني من احد وما بالربع من احد
فصل والى تدخل لانتها الغاية تقول ركبت من البصرة الى الكوفة وكتبت
الى زيد وقد تستعمل في موضع مع على طريق الاستعارة والمجاز كقوله تعالى وايديكم
الى المرافق وقوله وارجلكم الى الكعبين ومعناه مع المرافق وزعم قوم من اصحاب
ابي حنيفة انها تستعمل في موضع مع على طريق الحقيقة وذكروا ذلك في شرط الخيار الى
الليل قالوا الليل يدخل فيه ومعناه مع الليل وهذا غلط لانه لا خلاف انه لو قال له
علي من درهم الى عشرة لا يلزمه الدرهم العاشر ولو قال لزوجته انت طالق من واحدة
الى الثلث لم يلزمه الطلقة الثالثة فدل على انه للغاية واستعماله في غيره مجاز **فصل**
والواو للجمع والتشريك والعطف تقول هذه الدار لعمرو وزيد وجاني عمرو وزيد
وقال بعض اصحابنا هو للترتيب وهذا خطا لانه لو كان للترتيب لما جاز ان يستعمل فيه لفظ
المفاعلة فيقال جاني عمرو وزيد معا الا ترى ان ثم لما كانت للترتيب لم يجز استعمال
لفظ المفاعلة فيه فتقول جاني عمرو ثم زيد معا وتدخل في الكلام بمعنى رب كقوله

وما بعده مغيرة أجاوده ولم يرد ذلك إلى الشعر وتدخل في القسم فتكون بمعنى الباء تقول والله
بمعنى بالله **فصل** والفاء للتعقيب والترتيب تقول جاءني زيد فعمرو ومعناه جاءني
عمرو عقيب زيد وإذا دخلت السوق فاشتر كذا اقتضى أن يعقب الدخول **فصل**
وثم للترتيب مع المهلة والتراخي تقول جاءني زيد ثم عمرو واقتضى أن يكون بعده بفصل **فصل**
وأم للاستفهام تقول أزيد عندك أم لا وتدخل بمعنى أو تقول أقام الحبشة أم الحبش **فصل**
وأو تدخل للشك في الخبر تقول كلمني زيد أو عمرو وتدخل للتخيير في الأمر كقوله تعالى إطعام
عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم وقال بعض أهل العربية تدخل في النهي للجمع
والأول هو الأصح لأن النهي أمر بالترك كالأمر بالفعل ثم لم يقتض الجمع في الأمر لم يقتض
في النهي **فصل** والباء تدخل للإلصاق كقولك مررت بزيد وكتبت بالقلم وتدخل للتبعيض
كقولك مسحت بالرأس وقال أصحاب أبي حنيفة لا تدخل للتبعيض وهذا غير صحيح لأنهم
أجمعوا على الفرق بين قوله أخذت قميصه وبين قوله أخذت بقميصه فحملوا الأول على الجميع
والثاني على البعض **فصل** واللام تقتضي التمليك وقال بعض أصحاب أبي حنيفة
تقتضي الاختصاص دون التمليك وهذا غير صحيح لأنه لا خلاف أنه لو قال هذه الدار
لفلان اقتضى أنه ملكه فدل على أن ذلك مقتضاه وتدخل أيضًا للتعليل كقوله تعالى لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وتدخل أيضًا للعاقبة والصيرورة كقوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوًا وحزنًا **فصل** وعلى للإيجاب تقول لفلان
علي كذا معناه واجب علي **فصل** وفي للظرف تقول التمر في الجراب معناه أن ذلك محله
فصل وإن للشرط ممكن فتقول إن كنت **فصل**
فصل ومتى ظرف زمان تقول متى رأيته
وحتى للغاية كقوله تعالى حتى مطلع الفجر وتدخل للعطف كالواو إلا أنه لا تعطف بحتى إلا على
وجه التحقير والتعظيم تقول في التعظيم جاء الناس حتى السلاطين وفي التحقير كلمني الناس
حتى العبيد والنساء وتدخل لابتداء الكلام بعدها كقوله أتاني الناس حتى زيد قائم **فصل**
وإنما للحصر وهو جمع الشيء فيما أثبت له ونفيه عما عداه تقول إنما في الدار زيد إثبات الشيء
فيما عداه وإنما الله إله واحد معناه لا إله إلا الله واحد

باب الكلام في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم

وجملة ذلك أن أفعاله على ضربين ضرب يفعله لا على وجه القربة كالنوم والأكل والمشي
فهذا وأمثاله يدل على الجواز لأنه لا يفعل إلا الجائز فإنه لا يجوز عليه الخطأ على مذهب
بعض أصحابنا وعلى قول بعضهم يجوز عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه وضرب يفعله على

طريق القربة كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك فلا يخلو إما أن يكون امتثالاً لأمر
أو بيانًا لمجمل أو فعلاً مبتدأ فإن كان امتثالاً لأمر أو بيانًا لمجمل فإن كان امتثالاً لأمر كان
معتبرًا بذلك الأمر فإن كان على الوجوب ففعله واجب وإن كان على الندب ففعله
ندب وإن كان بيانًا لمجمل فهو أيضًا معتبر بذلك المبين إن كان ذلك المبين واجبًا
فهو واجب وإن كان ندبًا فهو ندب لأن البيان يعتبر بالمبين ويعرف أنه بيان بعينه
بأن يفعله فكأنه قال صلى الله عليه وسلم هذا الذي أوجب الله عليكم أو بأن الصلاة
والصوم والحج فإن الله تعالى أمر بها مجملة ولم يبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بفعله فأما
إذا كان فعله مبتدأ لا امتثالاً لأمر ولا بيانًا لمجمل فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة
أوجه منهم من قال إنه يدل على الوجوب ولا يحمل على غيره إلا بدليل وهو قول أبي
العباس وأبي سعيد وأبي علي بن خيران وهو مذهب مالك وأكثر أهل العراق ومنهم من
قال يحمل على الندب ولا يحمل على غيره إلا بدليل فحكي ذلك عن أبي بكر الصيرفي
والقفال وأبي حامد المروزي ومنهم من قال يجب التوقف فيه وهو الصحيح فلا
يحمل على الوجوب ولا يحمل على الندب بل يحمل على ما دل عليه الدليل حكي
ذلك عن أبي بكر الدقاق وهو قول أكثر أصحابنا وقول أكثر المتكلمين **والدليل**
على هذا الوجه أن فعله يحتمل الوجوب ويحتمل الاستحباب والإباحة وصورة الفعل
في الجميع واحدة وإذا احتمل هذه الوجوه احتمالاً واحدًا لم يجز حمله على البعض
بأولى من البعض فوجب التوقف فيه إلى قيام الدليل ويدل عليه أن قصد النبي صلى الله
عليه وسلم معتبر بالإجماع بدليل أنه لا يجوز أن نفعله على وجه الندب مع علمنا
أنه فعله على وجه الوجوب ولا يجوز أن نفعله على وجه الوجوب مع علمنا
أنه فعله على سبيل الندب وإذا كان قصده معتبرًا في الفعل ولم يعلم قصده في
ذلك الفعل من غير دليل فلا بد أن نتوقف حتى نعلم قصده فنفعله على الوجه الذي فعله
احتج من قال بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة فأوجب
التأسي فحمل على الندب والاستحباب فدل على أن مقتضاه الندب **قلنا** الأسوة أن نفعله
على الوجه الذي فعله صلى الله عليه وسلم وعلى الوجه الذي نفعله لا يعلم من صورة الفعل لأن
صورة الفعل لا تدل على الوجوب ولا على الاستحباب فوجب معرفة الوجه الذي
قصده حتى نتأسى به فصارت الآية حجة لنا **احتج** أيضًا من قال بالندب بتيقن لأنه

او اجرا القرب فوجب ان يحمل الفعل عليه والجواب ان هذا يعارضه ان فعله
على سبيل الوجوب احتياطا لامر ربه فعله وجوبا فلا يسقطهما فوجدنا على مسلك
الندب واذا تعارض العرضان تساقطا ووجب التوقف فيه واحتج من ذهب
الى الوجوب بقوله تعالى فاتبعوه وهذا امر يقتضي الوجوب والجواب ان
الاتباع ان نفعله على الوجه الذي فعله والدليل عليه انه لو فعله وجوبا وفعلناه ندبا
لم نكن متبعين له واذا ثبت هذا وان فصل في الفعل معتبر في الاتباع فلا يمكن
اتباعه فيه الا بمعرفة ذلك الوجه لان الفعل صورة لا يمكن اتباعه لانا اذا فعلنا صورة
فعله وجوبا لم يامن ان يكون فعله استحبابا فيكون قد خالفناه من حيث انا قصدنا
اتباعه وذلك غير جائز فان قيل الخبر يقتضي وجوب المتابعة في القول وذلك ممكن
وان لم نعلم حال الفعل لانه يمكن العلاة الاتباع وان لم يكن فيه الاتباع والجواب ان هذا
المتابعة تقع في الافعال الظاهرة وذلك ممكن من غير نية الاتباع وها هنا تقع المتابعة في
الفعل والنية يدل على صحة هذا ان هذا لو نوى النفل مع علمه ان امامه مفترض جاز ولكنه
لو نوى الفرض مع علمه بان امامه متنفل جاز وها هنا لو فعله بنية الوجوب مع علمه بانه
فعله ندبا او فعله ندبا مع علمه بانه فعله وجوبا لم يكن متبعا فدل على ان الاتباع
هنا في الافعال الجنسية والاتباع ها هنا في الافعال والنية ولا نعلم فيه من صورة
الفعل فيجب ان يرجع الى الكشف عنها لا الاداء حتى يمكن اتباعه فيه احتج ايضا
بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره قال والامر يشتمل على القول والفعل قال الله
تعالى وما امر فرعون برشيد وامرهم شورى بينهم وقال الشاعر
فقلت لها امري الى الله كله واني اليها بالاياب لراغب والمراد به الفعل والجواب
ان اطلاق الامر يفيد القول حقيقة ولا يحمل على الفعل الا بدليل وجواب اخر
ان قوله عز وجل فليحذر الذين يخالفون عن امره كناية والكناية ترجع الى اقرب مذكور
واقرب المذكور الى هذه الكناية اسم الله تعالى لانه قال قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا
فليحذر الذين يخالفون عن امره فالظاهر ان الكناية عائدة اليه وامر الله تعالى هو القول
غير ذلك واجب عندنا وجواب اخر انه اراد به امرا يجب فيه الموافقة وذلك
وهذا الذي علم صفته وهذا ما لا يعلم فيه وجه الفعل احتج ايضا بقوله تعالى واطيعوا
الله واطيعوا الرسول والجواب ان الطاعة امتثال الامر والمعصية مخالفة

الامر وهذا انما يكون فيما علم منه وجه الفعل ونحن لا نعلم حال هذا الفعل ولا يدخل
في الاية احتج ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خلع نعله في الصلاة فخلع
الناس نعالهم فسالهم فقالوا انا رايناك خلعت نعلك فخلعنا نعالنا فدل على انهم تابعوه
فيما فعله والجواب ان هذا خبر واحد فلا يثبت به مثل هذا الاصل وجواب
اخر انهم انما تبعوه في ذلك لانه قد قال صلوا كما رايتموني اصلي فظنوا
ان ذلك من جملة الصلاة ففعلوه امتثالا لامره السابق لا لانه مجرد الفعل
احتج ايضا بما روي ان ام سلمة قالت للنبي صلى الله عليه وسلم عام الحديبية
... فعل فتبعوه فدل على ان فعله يقتضي الوجوب قلنا
انما تبعوه في ذلك لقوله ادخلوا واحلقوا وكذلك الباقي الفعل المجرد عن
ما يقتضي الوجوب وام سلمة انما قالت ذلك لانها قدرت
على ما شذ وكان الحلق من مناسك الحج فتبعوه فيه للامر المتقدم
وام سلمة قالت ذلك لعلمها ان الامر لا يحمل على الفعل واحتج ايضا بان
الصحابة اختلفوا في التقاء الختانين هل يوجب الغسل فرجعوا الى فعل النبي
صلى الله عليه وسلم واحتجوا بمجرد الفعل وهو ما روت عائشة رضي الله عنها انها قالت
اذا التقى الختانان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا
ولا يجوز عن فعل النبي صلى الله عليه وسلم واجمعوا على الاخذ به ووجوب
وهذا اجماع منهم على ان مقتضاه الوجوب والجواب انهم اخذوه بالقول
الذي روته دون الفعل لانها قالت اذا التقى الختانان وجب الغسل فكان رجوعهم
الى هذا الذي روته دون الفعل الذي فعلته وعلى ان هذا من اخبار الاحاد فلا يجوز
اثبات الاصول به احتج ايضا بان في الاختلاف انه يجوز ان يكون واجبا
والاحتياط في فعله والحمل عليه لا ان يكون واجبا فنتركه وهو الحجة
صحيح لانه اذا نوى الوجوب وان كان واجبا فقد فعله وان كان ندبا سقط
الوجوب وبقي فعله نفلا كرجل شك هل عليه فرض ام لا فصلى صلاة ونوى
الفرض احتياطا فانه ان لم يكن عليه فرض فانها تكون نافلة والجواب ان

وأما أفعاله التي لا يدرى أنه لا يكون واجبا وقد اعتقد هو وجوبه وذكر
فعل على وجه القربة والطاعة لم يقتضِ الوجوب فيما لا يعلم وجوبه ويؤدي
الى أن يحدث في الدين ما ليس منه ويدخل تحت الوعيد وهذا أيضا لا يجوز
احتج أيضا بأن الإتيان بمثل فعله [illegible] من القول لا يجوز أن
يفيد الوجوب بمجرده فكذلك الفعل وجب أن يجوز أن يفيد الوجوب بمجرده
ويجوز أحد ما يقع به البيان مجاز أن يقتضي الوجوب بنفسه أصله القول
والجواب أن القول ينقسم إلى ما له صيغة وإلى ما لا صيغة له والأمر منه له صيغة
صيغة دالة على الوجوب وهذا أشبه الفعل بالقول من هو دون على سبيل
الوجوب ومنه ما لا صيغة له تقتضي الوجوب وهو الخبر فلهذا لم يكن منه
ما يقتضي الوجوب بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا صيغة لشيء من الأفعال
[illegible] في الأفعال لم يكن له صيغة تخبر عن مقتضاه ويجب التوقف فيه
الى قيام الدليل [illegible] صلى الله عليه وسلم فعلنا كما فعل ما موقوف
فيه ولا نفعله وجوبا ولا استحبابا إلا بدليل **احتج** أيضا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لا
يفعل إلا الحق والصواب فوجب أن نتبعه فإذا فعلنا مثل فعله فقد فعلنا صوابا
والجواب أن الصواب قد يكون مستحبا وقد يكون واجبا فلم نعلمه واجبا
دون المستحب **وجواب** آخر أن فعله صوابا [illegible] على أن أفعالنا إنما تكون
صوابا إذا فعلناها على الوجه الذي فعله ولا يمكننا معرفة ذلك بمجرد الفعل
وربما كان فعلنا وجوبا وقد فعله مستحبا فنكون على الخطأ لا محالة
وكونه صوابا في حقه لا ينفعنا فلم يبق إلا التوقف إلى أن يطلب الدليل حتى نتبع فعله
على حسب ما فعله ليكون على الحق والصواب مثله **فصل** إذا قامت الدلالة
على أنه فعله واجبا أو مستحبا أو مباحا كان ذلك شرعا لأمته على الوجه الذي فعله
وقد قال أبو بكر [illegible] خاص تشاركه الأمة فيه ما لم يدل الدليل على
تخصيصه بذلك وقالت الأشعرية لا تشاركه الأمة في شيء حتى يدل الدليل
والدليل على صحة مذهبنا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وقوله تعالى
فاتبعوه وهذا يدل على وجوب الاتباع ويدل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما [illegible] مولاه
زيد [illegible] فأمره الله تعالى أن يتزوج بها [illegible]

تحريم الحليلة على الابن لما حرم البنوة فقال تعالى فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم فدل على أن الأمة تشاركه في أفعاله
والقائل [illegible] عن عائشة رضي الله عنها أن قوما كانوا يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم
القبلة فقال النبي صلى الله عليه وسلم أو قد فعلوها حولوا مقعدتي إلى القبلة وإنما فعل
ذلك ليبين جوازه ويزيل اعتقادهم ويدل عليه ما روي أن امرأة سألت أم سلمة عن قبلة
الصائم [illegible] فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألا أخبرتها أني أقبل [illegible] فدل على أن ما هو
مباح له مباح لأمته ويدل عليه أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون فيما أشكل عليهم
إلى أفعاله صلى الله عليه وسلم وهذا يدل على [illegible] **احتج** المخالف [illegible] بلفظ خاص وما
فعله يجوز أن يكون مصلحة له دون غيره فيكون مخصوصا به فلم يجز أن يتعدى إلى
غيره إلا بدليل **والجواب** أن هذا كان [illegible] أن الله تعالى أمرنا باتباعه والاقتداء به
[illegible] على أن ما فيه مصلحته فيه مصلحتنا ولولا ذلك لما أمرنا باتباعه **قالوا** أيضا وجدنا
[illegible] لا يتعدى إلى غيره إلا ما أمر به [illegible] فوجب أن يكون مقصورا
عليه لا يشاركه فيه غيره إلا بدليل **والجواب** أنا قد دللنا على وجوب اتباعه والتسوية
بينه وبين غيره في الأحكام فبطل ما قالوه **فصل** وجميع ما ذكرناه من أنواع البيان
الذي يقع بالقول بيان المجمل وتخصيص العموم وتأويل الظاهر والنسخ يجوز بالفعل عندنا
فأما بيان المجمل فمثل أن بين النبي صلى الله عليه وسلم الحج بفعله والصلاة [illegible]
لأن الله تعالى أمر بالحج والصلاة بلفظ مجمل وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بفعله **فصل**
وأما تخصيص العموم فمثل ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس
وصلى بعد العصر صلاة لها سبب فكان فعله تخصيصا لذلك العموم ومن أصحابنا من قال تخصيص
العموم لا يجوز بالفعل [illegible] أبي الحسن الكرخي **دليلنا** قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ولم يفصل وقوله لتبين للناس ما نزل إليهم ولم يفرق
بين أن يكون البيان بفعله أو بقوله ويدل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن استقبال القبلة بالفروج
للغائط والبول وهذا عام في الصحراء والبنيان [illegible] أن قوما كرهوا
استقبال القبلة بفروجهم في البنيان فقال النبي صلى الله عليه وسلم أو قد فعلوها [illegible] ويدل عليه
أن ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم [illegible] **احتج** من خالف في تخصيص العموم
[illegible] **والجواب** أنا لا نسلم فإن عندنا يجوز
بالفعل وإن سلمنا فالفرق ظاهر لأنه [illegible] النسخ لا يجوز التخصيص

ان نسخ الكتاب بالسنة والقياس لا يجوز والتخصيص بهما يجوز وكذلك نسخ السنة
بالقياس لا يجوز والتخصيص يجوز فدل على الفرق بينهما احتج المخالف بان ما فعله
يجوز ان يكون خصيصا له وحده ويحتمل ان يكون له ولغيره وما اقتضيه العموم متيقن
فلا يجوز ان يترك بامر محتمل والجواب انه وان احتمل التخصيص الا ان الظاهر انه
وغيره فيه سوا وتخصيص العموم بالظاهر جائز وجواب اخر هو انا نسلم انا نفعله
لا على سبيل تخصيص العموم فانه يحتمل ان يكون مخصوصا به ويحتمل ان يشاركه
فيه غيره وبراءة الذمة متيقنة فلم نشغلها بفعله مع هذا الاحتمال فصل واما تاويل
الظاهر فكما روي انه نهى عن القود في الطرف قبل الاندمال فدل على ان نهيه
على سبيل الكراهة دون التحريم فصل واما النسخ فمثل ما روي عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وروي
عنه انه رجم ماعزا ولم يجلده فعلم بهذا ان الجلد في الثيب قد نسخ بهذا الفعل
فصل فاما اذا تعارض القول والفعل في البيان فاختلف اصحابنا فيه على ثلثة
اوجه منهم من قال ان الفعل اقوى ومنهم من قال انهما سوا وهو قول طائفة من المتكلمين
ومنهم من قال القول اقوى وهو الصحيح والدليل عليه ان القول يدل على الحكم بنفسه
والفعل لا يدل على الحكم الا بواسطة لانه اذا فعل شيئا يحتج لانه يقول لو لم يكن جايزا
لما فعله لانه لا يفعل الا ما يجوز وما دل على الحكم بنفسه اولى مما دل بواسطة كالنطق
مع الاستنباط ويدل عليه ان القول يتعدى بالاجماع والفعل يختلف فيه ويدل عليه
ان البيان بالقول يستغني بنفسه عن الفعل والبيان بالفعل لا يستغني عن القول الا ترى انه صلى الله
عليه وسلم لما بين المناسك بفعله قال خذوا عني مناسككم ولما بين الصلوات بفعله
قال صلوا كما رايتموني اصلي ولما صلى جبريل بالنبي صلى الله عليه وسلم بين له المواقيت قال له الوقت
ما بين هذين فلم يقع الكفاية في هذه المواضع بالفعل حتى انضم اليه القول فدل على ان
القول اقوى فوجب تقديمه احتج من قال ان الفعل اقوى بان النبي صلى الله عليه وسلم سأله رجل
عن مواقيت الصلاة فقال له صل معنا ولم يبين له بالقول وبين له بالفعل وكذلك
بين المناسك والصلوات بالفعل فدل على ان الفعل اكد والجواب ان هذا يدل على
جواز البيان بالفعل ونحن لا نخالف فيه وانما الكلام في الاقوى وليس في الخبر ما يدل على ان الفعل اقوى
احتج الفاعل بان الفعل يشاهد ويعاين ولهذا قال ليس الخبر كالمعاينة وايضا فان كثيرا
من الهيئات لا يمكن الخبر عنها وانما يراها المشاهد فدل على ان الفعل اقوى والجواب

ان القول اسبق الفعل لانه يجعل الشيء كالمشاهد المعاين ولانه ما من صفة ترى العين
الا ولها عبارة تدل عليها ولهذا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم نقلوا الينا صلاة النبي
صلى الله عليه وسلم وافعاله وهيآته ولم يتركوا منها شيئا حتى نقلوها بالوصف كانا
نشاهده بالعيان وقولهم ان كثيرا من الهيئات لا يمكن العبارة عنه غير صحيح
لانه ما من شيء الا وله عبارة موضوعة يمكن بيانه ولهذا بين النبي صلى الله عليه وسلم
للاعرابي المسيء صلاته اركان الصلاة بالقول واتى على كل ما هو واجب
واحتج من قال انهما سوا بان البيان يقع بكل واحد منهما والنبي صلى الله عليه وسلم
بين بالقول تارة وبالفعل اخرى فوجب ان يتساويا والجواب ان تساويهما في
وقوع البيان بهما لا يمنع ان يكون احدهما اقوى من الاخر كالنص مع الظاهر
والعموم فان البيان يقع بالظاهر والعموم كما يقع بالنص ثم لا يدل على
التسوية بينهما بل النص اقوى كذلك في مسالتنا مثله

باب القول في الاقرار والسكوت عن الحكم

الاقرار ان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا يقول شيئا او يراه يفعل شيئا
فيقره على ذلك القول والفعل ولا ينكره مع الموانع فيدل ذلك على جوازه
عدم
الاقرار على القول كقوله والاقرار على الفعل كفعله فاما الاقرار على القول فمثل ما
روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله الرجل يجد مع امراته رجلا
ان قتل قتلتموه وان تكلم جلدتموه وان سكت سكت على غيظ كيف يصنع فلم
ينكر عليه ذلك فيصير هذا بمنزلة لو قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ولانه لو كان
كذلك لان الرجل قال ذلك معتقد الصحة وسمعه النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه
ولو لم يكن ذلك شرعا لانكر عليه لانه بعث مبينا للشرائع والاحكام ولا يجوز
ان يسمع من بعض امته شيئا يحتاج الى البيان في وقت الحاجة ولا ينكر فصل واما الاقرار
على الفعل فمثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم راى قيس بن قهد يصلي ركعتين بعد الصبح فقال
ما هاتان الركعتان فقال انهما ركعتا الفجر لم اكن صليتهما فهما هاتان الركعتان فلم ينكر عليه
فدل على جواز فعل الركعتين بعد الفريضة وتنبيه على ان الصلاة التي لها سبب لانه لو لم يكن ذلك
جائزا لما اقره عليه ولكان يقول النبي قد نهيت عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس

فصل وأما ما لم يشاهده ولكن نقل إليه في زمانه فهو على ضربين ضرب يعلم من طريق
العادة أنه لا يجوز أن يخفى على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بمنزلة ما لو شاهده وأقره
وضرب يجوز أن يخفى عليه فلا يكون حجة، أما الضرب الأول فمثل ما روي أن معاذا كان
يصلي العشاء مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يأتي قومه في بني سلمة فيصلي بهم هي له تطوع
ولهم فريضة العشاء وإنا نعلم من طريق العادة أن مثل هذا لا يجوز أن يخفى على رسول الله
صلى الله عليه وسلم من طريق العادة لأن الصلاة تتكرر ويتظاهر بها فلا يخفى ذلك على
رسول الله صلى الله عليه وسلم مع طول المدة وصغر المدينة والثاني أنه إقدام على إحداث
شرع ولا يقدم عليه معاذ من غير إذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنهم كانوا
يتثبتون دونه في مثل هذه الحوادث فصل وأما الضرب الذي يجوز خفاؤه على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمثل الإكسال فإن الصحابة اختلفوا فيه هل يوجب الغسل فذهب
زيد بن ثابت إلى أنه لا يوجب الغسل واستدل عليه بأن قال أخبرني عمومتي من الأنصار أنهم
كانوا يجامعون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يغتسلون فقصد أسيد لا ما سئل
فإن هذا ليس مما ينتشر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق العادة فإن أمر الجماع مما يستتر به
ولا يظهر ولا يتحدث به وأيضا فإن ترك الغسل منه بناء على حكم الأصل والبقاء على حكم
الأصل لا يحتاج إلى الإذن بخلاف القسم قبله لأنه إحداث شرع وإيجاب فإنه مما يتظاهر
ويتحدث والدليل عليه أن الصحابة لم يعولوا على قول زيد في ذلك بل رجعوا إلى قول
عائشة وبعثوا إليها أبا موسى الأشعري فقالت إذا التقى الختانان وجب الغسل
فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأحضره عمر فقال لزيد لا أفعل
عمر فيه وروي عنه أنه قال له إن أفتيت به أو حدثتك ضربا وقال إن قيل بخلاف هذا جعلته
نكالا فصل وأما السكوت فهو أيضا ضربان أحدهما أن يرى رسول الله صلى الله عليه
وسلم أو يسمع شيئا يحتاج فيه إلى البيان والوقت وقت الحاجة فلا يبينه ولا يغير فيه
حكما فيدل على أن ذلك الفعل لا يتعلق به حكم إذ لو كان مما يتعلق به حكم لبين لأن الوقت
وقت الحاجة وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وضرب لا يحتاج إلى البيان
فسكوته عنه لا يدل على سقوط الحكم لأنه يجوز أن يكون تأخير البيان إلى وقت
الحاجة والضرب الأول مثل ما روي أن أعرابيا جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
جامعت أهلي في نهار رمضان فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة ولم يوجب على المرأة

كفارة وهذا يدل على أنه لا كفارة عليها لأنه سأله عن فعل مشترك لا يتصور
انفراده به والرجل أعرابي لا يعرف وسكت النبي صلى الله عليه وسلم عن بيان حكم
المرأة فدل ذلك على أنه لا وجوب عليها ومن جملة ذلك ما استدل أصحابنا في أن
الخضراوات لا زكاة فيها لأنه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
خضراوات لا محالة ولم يوجب فيها زكاة ولا ذكرها في كتاب الصدقات
كما ذكر المواشي والأثمان والأقوات فدل سكوته عن وجوب الزكاة فيها
على عدم الوجوب لأن ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك لا يجوز
الضرب الثاني أن يذكر حكما ويسكت عن غيره وليس هنا حاجة
داعية إلى البيان كقوله صلى الله عليه وسلم أطعموا السارق واقتلوا القاتل
وهذا لا يدل على إسقاط القود لأنه لم يكن هنا حاجة داعية إلى البيان
ويجوز أن يكون قد بين القطع ها هنا ويذكر القود في خبر آخر ويكله إلى
استنباط المجتهد لأنه لا يجب على النبي صلى الله عليه وسلم بيان الأحكام كلها دفعة واحدة

باب بيان الخبر وإثبات صيغته

قال المتفقهون من الطوائف كلها حد الخبر ما يدخله الصدق والكذب
وأنكر القاضي أبو بكر وقال خبر الله تعالى وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخله
الكذب وكذلك الأخبار المتواترة لا يدخلها الكذب وهي خبر وقال
يجب أن يقال ما احتمل أن يكون صدقا أو كذبا وهذه عبارة صحيحة تشتمل على
خبر الله تعالى وخبر رسوله والأخبار المتواترة وله صيغة موضوعة في اللغة
تدل عليه وهو قول [illegible] الدار وقالت الأشعرية ليس للخبر صيغة تدل عليه
وقالت المعتزلة الخبر يصير خبرا إذا انضم إلى اللفظ قصد المتكلم إلى الإخبار به
كما قالوا في الأمر والدليل على صحة مذهبنا هو أن أهل اللسان قسموا
الكلام أقساما فقالوا أمر ونهي وخبر واستخبار فالأمر قولك افعل
والنهي قولك لا تفعل والخبر زيد في الدار والاستخبار أزيد في الدار وهذا
يدل على أن اللفظ موضوع لما يدل عليه بنفسه احتج المخالف بأن هذه

والصيغة ترد والمراد بها الخبر وترد والمراد بها غير الخبر كقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وقوله لا يمسه الا المطهرون
فاذا وردت مطلقة وجب التوقف حتى يدل الدليل على ما اريد بها كما قلنا في
الاسماء المشتركة كالعين واللون والجون **والجواب** ان هذه
الصيغة اذا اطلقت موضوعة للخبر واستعمالها في غيره لا يوجب التوقف
فيها عند الاطلاق كالبحر والحمار والاسد فان هذه الاسماء موضوعة
لشيء معين عند الاطلاق واستعمالها في غير ما تقتضيه الاطلاق لا يوجب
التوقف فيها كذلك في مسئلتنا مثله ويخالف الاسماء المشتركة فانها
لم توضع لشيء بعينه بل اسمها الجميع على صفة واحدة ولهذا لا يقولون
فيها الا على التقييد وها هنا يعولون على الاطلاق فدل على الفرق بينهما
فصل اذا ثبت هذا فالاخبار ضربان تواتر واحاد فالتواتر كل خبر وقع العلم
بخبره ضرورة وقيل ما لا يقدر المخلوق ان يدفع عن نفسه الشك والشبهة وهو
ضربان متواتر من طريق اللفظ ومتواتر من طريق المعنى فاما التواتر من طريق اللفظ فهو
ما يتفق الناس فيه على لفظ واحد وذلك كالخبر عن القرون الماضية والامم الخالية
والبلاد النائية فانه اتفق لفظه ومعناه واما المتواتر من طريق المعنى فهو ان تكون الاخبار
كلها متفقة على معنى واحد وان كانت الالفاظ مختلفة وذلك كالاخبار عن سخاء حاتم وشجاعة
علي عليه السلام فانا عرفنا ذلك باخبار الفاظها مختلفة ولكن معناها يعود الى شيء واحد
فهو ايضا في معنى المتواتر من طريق اللفظ لان العلم يقع به ضرورة كما يقع بالمتواتر من طريق
اللفظ والعلم يحصل بكلا الضربين وقالت البراهمة لا يقع العلم بشيء من الاخبار وهذا جهل
لانا نجد انفسنا عالمة بما يقع من الخبر المتواتر مثل علمنا بالبلاد النائية والامم السالفة
والقرون الخالية كما نجدها عالمة بالحس بهذه المحسوسات ثم انكر ذلك كمن انكر العلم
من ادراك المحسوسات وهذا نهاية في الجهل **احتج** بان كل واحد من المخبرين يجوز عليه
الكذب والصدق فاذا اجتمعوا لم يتغير حالهم بل هم في الاجتماع على ما كانوا فاذا كان خبر كل واحد منهم
لا يوجب العلم لاحتمال الكذب وجب ان يكون خبر جماعتهم كذلك لان احتمال الكذب قائم

والجواب انه ليس اذا جاز الكذب على واحد منهم حال الانفراد جاز ذلك عليهم انه
يجوز ذلك عليهم اذا اجتمعوا الا ترى ان كل واحد اذا انفرد لا يقدر على حمل
الشيء الثقيل فاذا اجتمعوا لا يعجزون عنه **وجواب** اخر ان عند الانفراد يجوز ان
يدعو كل واحد منهم داع الى الكذب فاما عند الاجتماع فلا تتفق دواعيهم على الكذب
احتج ايضا بان كل واحد منهم حال الاجتماع يقدر على الكذب كما يقدر حال
الانفراد فاذا لم يقع العلم بخبرهم حال الانفراد لم يقع حال الاجتماع **والجواب** انهم
وان كانوا قادرين على الكذب الا ان عند الاجتماع مع كثرتهم واختلاف دواعيهم وهممهم
لا يتفقون على فعله كما ان كل واحد منهم يقدر على الزنا والسرقة والقتل ولا يتفقون
على فعلها **احتج** ايضا بانه اذا جاز اتفاق الجماعة الكثيرة على الخطا من جهة الاجتهاد
وهم اصحاب الطبايع والفلاسفة جاز ايضا اتفاقهم على الخطا في خبرها **والجواب**
ان ذلك يدرك بالاجتهاد فجاز ان يغلطوا فيه بخلاف هذا فانه يدرك بالسماع والمشاهدة
ولا يجوز ان يتفق الخلق العظيم على الخطا فيه **احتج** ايضا بانه لو كان يقع العلم بالاخبار
لوجب ان يقع العلم بما تخبر به اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى والمجوس عن
زرادشت والرافضة عن ائمتها **قلنا** من شرط التواتر ان يكون النقلة عددا لا يصح
منهم التواطي على الكذب وان استوى طرفاه ووسطه وهذه الشروط لم تتكامل فيما
يرويه هؤلاء لكن روايتهم ترجع الى عدد يسير فلهذا لم يقع العلم بخبرهم **احتج** ايضا بانه
لو كان العلم يقع بالخبر المتواتر لوجب اذا تعارض خبران على وجه التواتر ان يقع العلم
بهما وان كانا متضادين وهذا محال **قلنا** لا يتفق خبران متضادان في شيء واحد
فسقط ما قالوا **فصل** ولا يقع العلم الضروري بخبر التواتر الا بثلث شرايط
احدها ان يكون النقلة عددا لا يصح منهم التواطي على الكذب في العادة وان يستوي
طرفاه ووسطه الى ان يتصل بالمخبر عنه فاما اذا اختل احد طرفيه او وسطه فلا يوجب
العلم والثالث ان يكون الخبر في الاصل عن مشاهدة او سماع فاما اذا كان عن نظر واجتهاد
لم يقع به العلم الضروري **فصل** ولا يعتبر الاسلام في النقلة ومن اصحابنا من قال انه يعتبر ان

يكونوا مسلمين كأخبار الآحاد ومنهم من قال إن لم يتطاول الزمان لم يعتبر الإسلام وإن
جاز بأخبار الكفار وإن طال الزمان لا بد من الإسلام لأنه مع طول الزمان يجوز
الارتياب والتواطؤ **والدليل** على صحة مذهبنا أنا نجد أنفسنا عالمة بما يقع الناس بتواتر
الكفار إذا وجد شرائطه كما نجدها عالمة بتواتر المسلمين فدل على أنه لا اعتبار بالإسلام
احتج المخالف بأن قال الإجماع أن المسلمين اختصوا بإيجاب العلم بإجماعهم فوجب أن
يختصوا بإيجاب العلم بتواترهم لا يشاركهم فيه الكفار **والجواب** أن على قول الأستاذ أبي إسحق
الإسفرايني إجماع سائر الأمم حجة فلا نسلم وإن سلمنا فهذا دعوى من غير برهان
وجمع من غير علة ولم إذا اختصوا بالإجماع يجب أن يختصوا بالتواتر **وجواب** آخر أن
الإجماع إنما صار حجة بالشرع والشرع ورد في إجماع المسلمين دون إجماع غيرهم فقصرنا
الشرع على ما ورد به وليس كذلك مسئلتنا فإن التواتر يوجب العلم الضروري
من طريق العادة والوجود لا من طريق الشرع وما طريقه العادة والوجود لا يختلف
فيه المسلمون والكفار كالمحسوسات **احتج** الصابئ بأن قال لو كان العلم يقع بتواتر الكفار
لوقع لنا العلم بالخبر عن النصارى في صلب عيسى عليه السلام ولما لم يقع لنا العلم بذلك دل
على بطلان هذا المذهب **والجواب** أن هنا لم يتكامل شرطه لأنه يرجع طرفه
الأول إلى عدد يسير يصح منهم التواطؤ على الكذب وقد بينا أن التواتر يوجب العلم
إذا استوى طرفاه ووسطه وقد عدم هذا الشرط ههنا فلم يوجب العلم لهذا المعنى لا لأنهم كفار
فصل وليس في التواتر عدد محصور بل يجب أن ينقله عدد لا يصح منهم التواطؤ على
الكذب في العادة وقال بعض الناس خمسة فصاعدا اعتبارا بأعلى عدد الشهود في الزنا
وهو قول الجبائي وقال بعضهم اثنا عشر وقال بعضهم سبعون بعدد أصحاب موسى عليه السلام
وقال بعضهم ثلاثمائة وثلاثة عشر بعدد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر **والدليل**
على صحة مذهبنا أن التواتر ما وقع العلم الضروري به وهذا لا يختص بعدد بل يحصل دون هذه
الأعداد أيضا على الاعتبار بما ذكرناه وهو الجماعة التي لا يصح منها التواطؤ على الكذب
ويدل عليه أنه لو اقتضى عدد محصور لاقتضى صفات النقلة من الإسلام والعدالة والبلوغ
والحرية كما قلنا في الشهادة ولما لم يعتبر صفات الناقل لم يعتبر العدد ويدل عليه أن هذه
الأعداد ليس بعضها بأولى من البعض فيجب أن يتعارض الجميع ويسقط وأما المخالفون فليس لهم

شبهة يذكرونها لأن هذه الأعداد في المواضع التي وردت فيها ما هذا الشبه بحجة
لأنه ليس معهم هذه الأعداد وإنما عدم العلم بها التواتر وإنما وقع ذلك على سبيل الاتفاق
فبطل ما قالوه **فصل** العلم يقع بأخبار التواتر ضروري وقال أبو القاسم البلخي المعروف
بالكعبي وهو من المعتزلة البغداديين أن العلم الذي يقع بأخبار التواتر مكتسب وهو قول
الدقاق من أصحابنا **والدليل** عليه أن ما يعلمه الإنسان من ذلك كأخبار القرون الماضية
والأمم السالفة والبلاد النائية لا يمكنه دفعه عن نفسه بالشك والشبهة كما لا يقدر على
ما يقع من الحواس الخمس ثم ثبت أن العلم الواقع بهذه الحواس ضروري غير مكتسب
فكذلك العلم الواقع بالتواتر وجب أن يكون ضروريا ويدل عليه أنه لو كان مكتسبا لوجب
أن لا يقع للصبيان لأنهم لا يصح منهم النظر والاستدلال ولما اشترك في ذلك الصبيان والعقلاء
دل على أنه ضروري **احتج** المخالف بأن قال لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لاشترك
الناس كافة في إدراكه من غير خلاف ولما رأينا العقلاء اختلفوا في ذلك وذهبت طائفة
منهم إلى أنه لا يوجب العلم وهم البراهمة دل على أنه لا يوجب العلم الضروري **والجواب**
أنا لا نعتد بخلاف هؤلاء ومن لهم في إنكار ذلك بمنزلة السوفسطائية المحسوسات
ولا يجعل دليلا على أن المحسوسات ليس بضروري وكذلك إنكار هؤلاء التواتر لا يجعل
دليلا على أنه غير ضروري **احتج** أيضا بأن قال إن الإنسان يسمع الشيء من الواحد والاثنين ولا
يقع له العلم الضروري بما عنده حتى يتكاثروا ويبلغوا حدا لا يصح منهم التواطؤ على الكذب وهذا
صفة الاكتساب لأنه لا يقع له العلم بمبادئ الشيء حتى ينضاف إليه شيء آخر كما قلنا في العلم
بحدث العالم **والجواب** أنه إذا لم يقع العلم بمبادئ الشيء حتى ينتهي إلى صفة أخرى
ما يدل على أن ذلك مكتسب لأن الإنسان يرى شخصا من بعيد ولا يعلم أنه حجر أو
جمل أو رجل ثم لا يزال يدنو منه حتى يشاهده ويقف على حقيقته ويكون علمه في حال
الدنو والقرب ضروريا ولا يقال إن هذا العلم ليس بضروري لأنه لما رآه من البعد لم يقع
العلم الضروري كذلك في مسئلتنا مثله **احتجوا** أيضا بأن قالوا العلم لا يقع بأخبارهم إلا على
صفات فيحتاج أن يستدل بها على صدقهم فصار كالعلم بحدث العالم لما وقع على الصفات
التي يحدث العالم من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق كان مكتسبا كذلك في مسئلتنا مثله
والجواب أن هذه الأخبار وإن اعتبر فيها صفات إلا أن العلم الحاصل بها لا يفتقر إلى اعتبار

الصفات الاولى انه يقع ذلك لمن لا يصح منه النظر والاستدلال كالصبيان الا ترى ان
العلم بحدث العالم لما كان مكتسبا لم يقع لمن لا يصح منه الاكتساب وهذا لا خلاف فيه

باب القول في اخبار الاحاد

خبر الواحد ما انحط عن حد التواتر وهو ان يفقد فيه شرط من هذه الشرائط التي ذكرناها
في التواتر وهو ضربان مسند ومرسل فاما المرسل فنذكره في موضعه واما المسند فضربان ضرب
يوجب العلم والعمل وضرب يوجب العمل فاما الذي يوجب العلم والعمل فهو خبر الله عز وجل
وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ان يحكي الرجل شيئا بحضرة جماعة كثيرة ويدعي ذلك
عليهم فلا ينكرونه فيعلم بذلك صدقه ومن ذلك ايضا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول
سوا عملت به الكل او عمل به البعض وتاوله البعض ومن ذلك ايضا خبر المجمعين وهو اذا اجمعت
الامة في وقت على حكم بان ذلك اخبار عن شرع الله وهو يوجب العلم والعلم الذي يحصل
بهذه الاخبار مكتسب وليس بضروري لانه لا دلالة عرفنا بها صدق خبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله
عليه وسلم وغيره مما ذكرنا **فصل** واما الضرب الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم فهو مثل
الاخبار المروية في الصحاح والمسانيد وغير ذلك مما يرويه الثقات وذهبت طائفة من اهل
الظاهر الى انه يوجب العلم وقالت طائفة من اصحاب الحديث ما على اسناده ذكر عن نافع
عن ابن عمر وما اشبهه يوجب العلم وما سوى ذلك مما هو دونه لا يوجب العلم وقال النظام
اذا قارنه سبب مثل ان يرى رجلا مخرق الثياب ويخبر بموت ابيه او يرى رجلا في
موضع بعيد يخبر بحرق وما اشبه ذلك اوجب العلم واذا لم يقترن به سبب لا يوجب
العلم **والدليل** على فساد المذاهب كلها انه لو كان خبر الواحد يوجب العلم حتى لو ادعى
رجل على رجل مالا لا يجب تصديقه ولو ادعى رجل نبوة وجب قبوله ولما لم يقل هذا احد دل
على انه لا يوجب العلم **فان قيل** هذا ان لزمنا في العلم لزمكم في العمل الان عندكم
يجب العمل بخبر الواحد ثم لا يجب العمل بخبر كل احد فكل عذر لكم عن العمل
فهو عذرنا عن العلم **والجواب** ان العمل عندنا وجب بالشرع وقد تعبدنا الشرع
بالعمل بخبر الواحد وليس كذلك العلم فان عندكم يوجب بنفسه وكل ما يوجب
العلم لا يختلف باختلاف المخبرين كما قلنا في خبر التواتر لما اوجب العلم لم يختص به
مخبر دون مخبر ويدل عليه انه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لما اعتبر صفات المخبر من
الاسلام والعدالة وغير ذلك كما لم يعتبر ذلك في اخبار التواتر ولما اعتبر صفات المخبر

دل على انه لا يوجب العلم ويدل عليه انه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لوجب اذا
عارضه متواتر ان يتعارضا ولما قلنا ان المتواتر يقدم عليه دل على انه لا يوجب العلم
ويدل عليه انه يجوز عليه السهو والخطا فيما نقله ولا يجوز ان يقع العلم بخبر من يجوز
الخطا والسهو **واحتج** اهل الظاهر بانه لو كان لا يوجب العلم لما اوجب العمل لانه
لا يجوز العمل بما لا علم لنا به ولهذا قال الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم **والجواب**
انه يجوز ان لا يوجب العلم ويوجب العمل كما نقول في شهادة الشهود وقول
المفتي وترتيب الادلة بعضها على بعض فان ذلك يوجب العمل ولا يوجب العلم واما
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والمراد به لا علم لك به من طريق القطع ولا من طريق
الظاهر وهو ما يشك فيه وعندنا لا يجوز العمل بالشك واما هاهنا فقد وجد
علم من طريق الظاهر وان لم يوجد من جهة القطع فبطل ما ذكروه **احتج** من قال
ان ما علا اسناده يوجب العلم بان هذه الاخبار مع كثرتها لا يجوز ان تكون
كلها كذبا بل يجوز ان يكون منها ما هو صحيح ولا يتميز الصدق عما ليس بصدق
الا باشتهار الرواية وعدالة الراوي فوجب ان يكون موجبا للعلم وما سواه لا يوجب العلم
والجواب ان هذا يبطل به اذا اختلف علما العصر في حادثة على اقوال فانا نعلم
مع كثرتها لا يجوز ان يكون كلها باطلا بل يجب ان يكون منها ما هو صحيح ولا يتميز الصدق
عما ليس بصدق الا باشتهار الرواية وعدالة الراوي فوجب ان يكون موجبا للعلم وما
سواه لا يوجب العلم حق ومع ذلك لا نقول ان قول الاعلم حق وما سواه باطل كما
قلت هاهنا **احتج** النظام بان الخبر اذا اقترنت به قرينة وقع العلم به لكل سامع وذلك مثل
ان يقول الرجل انا قتلت فلانا ويجب على القصاص فان كل احد يعلم انه صادق ولانه
لو لم يكن صادقا لما اقر على نفسه بما يوجب القتل وكذلك اذا رايناه يخرق الثياب وذكر
ان اباه مات يقع العلم لكل سامع انه صادق فيما يخبر به ولذلك اذا راينا دخانا عظيما في موضع
بعيد لم يطرقه احد وقال وقع الحريق في الموضع الفلاني فالخبر هو فان كل من سمع هذا مع
هذه القرينة يقع له العلم بذلك **والجواب** انا لا نسلم بل يجوز ان يكون قد فعل ذلك لغرض
له وحمله على ذلك وقد شوهد كثير من الناس قتلوا انفسهم بايديهم ومن كذب بموت ابيه
ليتخلص من يد ظالم وليلبس على الناس فعلا يفعله او امر يلتمسه واذا كان ذلك محتملا لم يجز
ان يقع به العلم **فصل** يجوز التعبد باخبار الاحاد والعقل لا يمنع من ذلك وقال بعض
اهل البدع العقل يمنع من ذلك ولا يجوز التعبد بها وقال القاشاني وابن داود العقل لا يمنع من

ولكن الشرع ورد به وقال بعض الناس يجب العمل باخبار الاحاد عقلا والصحيح انه
من جهة الشرع لا من جهة العقل ونحن نتكلم مع هذه الطوائف فاما الدليل
على الطائفة الاولى وهي التي قالت العقل يمنع من ذلك هو انا نقول اذا جاز في العقل
ان يعلق الوجوب على شرائط اذا وجدت تعلق الوجوب بها كزوال الشمس ونحو ذلك
وغير ذلك من الشرائط التي علق عليها وجوب العبادات في الشرع جاز ان يعلق الوجوب
على ما يخبر به الواحد فان قيل المعنى في هذه الشرائط انها توجد لا محالة والذي يخبر به
خبر الواحد فانه ربما كان صدقا وربما كان كذبا والجواب ان هذا يبطل بما يخبر به
المفتي والشاهد فانه غير متحقق بل هو متردد بين الحق والباطل ومع ذلك يجوز ان يعلق الوجوب
عليه ويدل على صحة مذهبنا انه اذا جاز ان يكون فرض الانسان معلقا على ما يخبر به المفتي
والشاهد مع جواز الخطا والنسيان عليهما لم لا يجوز ان يكون معلقا على ما يخبر به الواحد
وان كان ذلك جايزا عليه ويدل عليه ان ما يفتي به المفتي اخبار عن دليل من ادلة الشرع وربما
كان نصا وربما كان استنباطا فاذا جاز الرجوع الى خبره مع الاحتمال فلان يجوز الرجوع الى خبر من
ينقل ما يروي فيه لفظ الرسول وهو نص غير محتمل اولى واحرى ويدل عليه انه اذا جاز الرجوع الى
قول المفتي وقد استفاد ذلك من ترتيب الادلة بعضها على بعض وهو مما لا يجوز الخطا فلان
يجوز الرجوع الى نفس الدليل اولى ويدل عليه ان الشرع ورد بالتعبد بخبر الواحد فلو كان العقل
يمنع من ذلك لما ورد به الشرع لان الشرع لا يرد بمستحيلات العقول وانما يرد بمجوزات
العقول ونحن نبين بعدها ورود الشرع به واحتج من خالف بان التكليف لا يجوز ان يتعلق الا
بما فيه مصلحة المكلف والمصلحة لا يعلمها الا علام الغيوب واذا كان المخبر عنها
واحدا لم يقع العلم بما يخبره عن الله ورسوله لانه ممن يجوز عليه الكذب والسهو والخطا
فلا يجوز ان يثبت التكليف في حقه من غير المصلحة والجواب انا لا نسلم ان التكليف
مقيد بالمصلحة بل لله ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وجواب اخر ان المصلحة يتعلق بها
علق التكليف عليه وهو خبر الواحد فاذا وجد علمنا ان المصلحة متعلقة به وان لم نعلم
حقيقة الحال فيما يخبر به وصار كاقوال الحاكم اذا شهد عنده شاهدان عدلان
جاز له ان يحكم به وهو حكم اوجبه الله تعالى عليه لا يجوز له تركه وان كان لا يعلم حال
المشهود به في الباطن وجواب اخر انه لو كان هذا طريقا في رد خبر الواحد لكان ان
يجعل طريقا في رد قول المفتي فيقال ان التعبد لا يتعلق الا بما فيه المصلحة ولا نعلم ان المصلحة فيما
افتى به المفتي فيجب ان لا يقع التعبد بخبره واذا لم يجز ان يجعل طريقا لابطال قول

المفتي لم يجز ان يجعل طريقا لابطال قول الواحد فيما يخبر به وجواب اخر انه لو
كان لا يجوز التعبد بخبر الواحد لجواز الخطا والسهو لوجب ان لا يجوز التعبد بطريق
الاجتهاد ونحن ان دليل على دليل وترتيب لفظ على لفظ لان الخطاء والسهو في كل
ذلك يدخل واحتج بان قالوا لو جاز التعبد بالخبر به الواحد مع جواز السهو والخطا والكذب
لجاز بخبر الفاسق والمجنون مع جواز ذلك عليهم قلنا نحن متبعين للشرع ولو ورد الشرع
بقبول قولهما لقبلناه وجواب اخر انه لم يرد اذا لم يقبل من الفاسق والمجنون مما
يدل على انه لا يقبل من العدل العاقل كما قلنا ذلك في قول المفتي والشاهد انه لا يرجع
الى قول المجانين والفساق ثم لا يدل على انه لا يرجع الى قول غيرهما وجواب اخر
ان العقلا يرجعون الى من يثقون بخبره في امورهم ولا يرجعون الى خبر المجانين والفساق
واذا كان كذلك رجعنا قلنا فصل واما الدليل على القاساني وابن داود والرافضه
حيث قالوا العقل لا يمنع منه ولكن الشرع ما ورد بالتعبد فذلك قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فدل على انه اذا جاءنا عدل لا نتبين بل نقبله ويدل
عليه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة عبارة عن العدد اليسير والنفر



فهو على عمومه ووجه الدليل انه اوجب الحذر بما ينذر به الطائفة وعندكم لا يجب
الحذر بانذار الطائفة اليسيرة فان قيل الاية تقتضي وجوب انذار الطائفة
والتربية انه يلزمنا قبوله بمجرد انذارهم بل يجوز ان يكون القصد سوقوا على مخبر
اخر وهذا كما ان من عنده شهادة يجب عليه الاخبار بها ثم لا يلزم الحاكم العمل بها
حتى ينضاف اليها اخر كذلك هاهنا والجواب انه اوجب الانذار والحذر عند
المخالفة وهذا يقتضي ان يقع الحذر بانذاره ان كان الخبر بالامتثال وان كان نهيا بالانتهاء
وعندكم لا يجب الحذر بانذاره فقد خالفتم الاية فان قيل عندنا يجب الحذر وهو
ان ينظر ويتفكر في الدليل ثم يعمل بما يقتضيه الدليل والجواب ان الحذر ان يفعل
ما امر به ويترك ما نهي عنه خوفا من المخالفة وعندكم اذا سمع الانذار لا يجب عليه ما امر
ولا ما نهي عنه واما النظر في الدليل فلا يسمى حذرا لحمله عليه ترك الظاهر ويدل عليه ان
النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يبعث العمال على الصدقات والامرا على البلدان واحدا واحدا ولولا ان
العمل يجب بخبرهم لم يكن لبعثه اياهم معنى ولانه بعث عليا عليه السلام الى اليمن وبعث

واذا بعث مصعب ابن الزبير الى المدينة واما ابا هريرة على الصدقات ومعاذا الى
اليمن وعمر بن الخطاب عاملا على الصدقات وعتاب بن اسيد اميرا الى مكة
فان قيل الجواز ان يكون قد بعثهم الى قوم في احكام علموها بالتواتر قيل احب
الرسل اليهم لما ان عندكم بعثهم الى قوم علموا قبل البعث ان العمل بخبر الواحد جايز
والجواب انه لو كان في ذلك الاحكام تواتر لنقل الينا وعلمناه كما علمنا سائر ما
كان فيه تواتر ولما لم ينقل الينا ولم نعلمه دل على انه لم يكن في تلك الاحكام تواتر
بخلاف ما قالوا ان وجوب العمل بخبر الواحد فانه كان قد اشتهر فيهم وتواتر
ان نبيا بعث بالحجاز وانه بعث الامرا الى البلاد يدعوهم الى الاسلام والعمال
الى المسلمين ياخذ منهم الحقوق الواجبة عليهم فاما الاحكام التي بعثوا فيها فما
تواتر بها خبر يدل لما ذكرنا فان قيل فقد كان ايضا بعث من يدعوهم الى
الايمان وان كان الاسلام لا يجب من جهة الرسل بل يجب بالعقل قبل الرسالة
وكذلك الاحكام التي بعثوا فيها الجواز ان يكون معلومة من جهة اخرى غير الرسالة
والجواب ان عندنا وجوب الايمان لا يعلم الا من جهة الشرع فهو كسائر الاحكام
وجواب اخر ان عند من قال انه يجب بالعقل انه بعث من ينبههم على النظر
والاستدلال واما فرايض الزكوات وعدد الركعات واحكام الشرع فلا يمكنهم التوصل
اليها دل ان العمل يجب ان يكون قد علموها من جهة الرسل واذا ثبت تكليف بعثهم
الى الصدقات وفرايض الاعمال ليعملوا بها ويدل عليه اجماع الصحابة فانهم
عملوا باخبار الاحاد في مسايل مختلفة واحكام شتى روي عن ابي بكر الصديق رضي الله
عنه انه عمل بخبر المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة وعمل عمر بخبر
عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وبخبر حمل بن مالك في دية الجنين وترك هذا
القضيا القيم بحديث الضحاك بن سفيان في توريث المراة من دية زوجها وروي عن عثمان انه
عمل بحديث فريعة بنت مالك في وجوب السكنى للمتوفى عنها زوجها وعن علي رضي الله
عنه انه قال كنت اذا حدثني احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم استحلفته فاذا حلف
صدقته الا ابو بكر فانه حدثني ابو بكر وصدق ابو بكر وعن ابن عمر انه رجع الى خبر رافع بن
خديج في المخابرة وقال كنا نخابر اربعين سنة ولا نرى بذلك باسا حتى اخبرنا رافع بن
خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة فتركناه وعن ابن عباس انه عمل بحديث ابي

سعيد الخدري في الربا في النقد فانه كان يذهب الى ان الربا لا يثبت الا في النسا وان بيع
الدرهم بالدرهمين جائز نقدا فترك مذهبه لحديث ابي سعيد الخدري وعن زيد بن ثابت انه عمل بحديث
امراة من الانصار ان الحائض تنفر بلا وداع وعملوا باجمعهم بحديث ابي بكر ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال الائمة من قريش وبحديث عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين وبعثوا اليها
ابا موسى الاشعري يسألونها فان قيل هذه اخبار احاد فلا يجوز اثبات الاصول بها
والجواب ان هذا تواتر من طريق المعنى وان كانت احادا في النقل لان النقل فيه
يعود الى معنى واحد وهو قبول خبر الواحد فصار كالتواتر من طريق اللفظ وهذا
كما قلنا في شجاعة علي رضي الله عنه وعنتر وسخا حاتم فانه ليس في ذلك لفظ يقع التواتر
عليه وانما ثبت ذلك باخبار نقلت نقل الاحاد ان عليا قلع باب خيبر وكذلك في
سخا حاتم ليس فيه لفظ متواتر وانما هي اخبار احاد الا انه لما كثر حصل بمجموع ذلك
حصل لنا العلم بان عليا كان شجاعا وان حاتما كان سخيا لان تلك الاخبار تعود الى
معنى واحد ودل على شي واحد وان كان قصصا مختلفة كذلك في مسئلتنا مثله
وجواب اخر ان المسألة يجوز اثباتها بخبر الواحد على قول القاضي ابي الطيب رحمه الله

فان قيل الجواز ان يكون قد عملوا في هذه القصص باسباب اقترنت بها اوجبت
العلم ولم يعملوا باخبارهم والجواب انه لم ينقل الا هذه الاخبار وعملهم بها
فوجب ان يكون عملهم لها والحكم على سبب اقترن بها الحكم الى دليل وجواب اخر انه لو كان هناك
سبب اوجب العمل لنقل في قصة من هذه القصص لانه لا يجوز ان يروى الحكم مع سبب
لا يوجب العمل ويترك السبب الذي اوجب الحكم فان ذلك لا يعرف ولما لم ينقل دل على انه
لا يوجب العمل غير هذه الاخبار فان قيل انما عملوا بذلك لان الاخبار رويت بحضرة الصحابة
ولم ينكروا روايتها فصار اجماعا منهم على التلقي بالقبول وما هذه سبيله يوجب العلم فيجوز
الصحابة عندنا لانه في معنى التواتر يجب المصير اليه لانهم اتفقوا على قبولها ليس لاخبار الواحد
والجواب ان اتفاقهم على قبولها لا يخلو اما ان يكون لعلة كان عندهم فيها لان هذه
الاخبار نقلت في قصص قد اشكلت عليهم وتوقفوا فيها ولو كان عندهم علم بذلك لما تعرفوا
بها وما توقفوا فيها كسائر الاحكام التي توقفوا فيها واذا بطل هذا القسم ثبت
القسم الاخر وانهم تلقوها بالقبول لانها اخبار ثقة عن رسول الله فصار بما ذكرنا
ما ذكرنا الا انهم يقولون بلفظ العمل بخبر الواحد بالقبول فان قيل فان كان قد نقل عنهم
العمل بخبر الواحد فقد نقل عنهم الرد والتوقف في خبر الواحد فان تعلقتم بالقبول تعلقنا

بالرد روي أن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وعمر
رد حديث أبي موسى الأشعري في الاستئذان حتى شهد معه أبو سعيد الخدري ورد علي
حديث أبي سنان في المفوضة **والجواب** أن ما ذكر حجة عليكم لأن عندكم القبول لا
يجوز بحال وعندنا يجوز القبول ويجوز الرد إذا كان هناك سبب يوجب الرد ولم يبين ما قلتم
وهذا كما نقول إن الخبر المتواتر يجب قبوله ثم رده في مواضع لا يدل على أنه ما شرط التواتر
كردنا أخبار النصارى في صلب عيسى عليه السلام لا يسقط العمل بالتواتر كذا في مسئلتنا مثله
فإن قيل الصحابة كلهم ثقات فلا يجوز أن يكونوا قد ردوا ذلك القدح فيهم بالخبر بل يجب أن
يكونوا ردوه بما ذكرناه أنه خبر واحد ويخالف التواتر فإن تواتر النصارى عدم فيه
شرط التواتر لا يعيد في الأصل إلى عدد يستحيل منهم التواطؤ على الكذب **والجواب**
أن أسباب الرد كثيرة فأما حديث المغيرة فإنما طلب معه أبو بكر شاهدا استظهارا وإن كانت
الكفاية تقع بخبره كما قال الله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام أولم تؤمن قال بلى ولكن
ليطمئن قلبي والاستظهار محمود في جميع المواضع لا سيما في العبادات والأحكام
الشرعية وأما عمر إنما قصد بذلك حسم مادة الكذب والفساد لأن أبا موسى استأذن فلماه
عليه ثلاثا فلم يأذن له فانصرف فقال له لم انصرفت فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول
الاستئذان ثلاث فقال لتأتين بمن يشهد معك فذهب إلى الأنصار وقال من يشهد معي فقالوا لنبعثن
معك أصغرنا وكان أبو سعيد الخدري أصغرهم سنا فبعثوه معه حتى شهد عند عمر بذلك
فلما رآه عمر قد روى حديثا يوافق الحال ويخلص به حتى أن كل أحد إذا أتاه أمر أن يضع
حديثا بحسب حاله ليتخلص به عن مطالبه بالشاهد والدليل عليه أنه صرح بذلك فقال إني لم
أتهمك ولكني خشيت أن يتجرى على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما علي عليه السلام
فإنه رد حديث أبي سنان لقلة فقهه بالأخبار والأحكام ولهذا قال أعرابي بوال
على عقبيه أي غير عارف بالأحكام ولا يدري كيف نقل اللفظ والحجر والدليل على ذلك
أنهم ردوا في هذه المواضع لهذه الأعراض أنهم احتجوا بها وأنفا فإنهم قبلوا في غير هذه القصص
أخبار الآحاد ولم يتوقفوا فيها **وجواب آخر** أنهم ردوا الحديث الواحد ورجعوا إلى
خبر الاثنين وعندكم العمل بخبر الاثنين لا يجوز حتى يبلغ حد التواتر فلا حجة لكم في هذه
الأخبار ويدل عليه أنه إخبار عن حكم شرعي فجاز قبول خبر الواحد فيه أصله الفتيا
ويدل عليه أنه لو لم يجز العمل بخبر الواحد لوجب أن يكون ما سمع النبي صلى الله عليه وسلم طول
عمره يختص به من سمع ذلك منه ولا يلزم غيره اعتقاده والعمل به إلا من نقل إلى غيره
نقل التواتر وهذا لا يقوله أحد **احتج** المخالف بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم

وخبر

وخبر الواحد ليس لنا به علم فوجب أن لا يجوز اتباعه جزافا **والجواب** أن هذا إنما يصلح
أن لو كان في الرد ما لم يرد دون هو عمل بما لا علم لك به وهذا غير صحيح لأنه القول إنما
ردته هذه الآية معناه اعمل بما حصل له علم **وجواب آخر** أن هذا عمل بما لنا به
علم لأن الذي دل على وجوب العمل بخبر الواحد أدلة موجبة العلم قاطعة للعذر
وإن كان نفس الخبر يجوز فيه الصدق والكذب وهذا الجواب سديد لأنهم يلزمونا العمل
عملا معلوما بهذه الأدلة وأما حقيقة الخبر فما ادعينا فيه الصدق حتى يلزمنا ما قالوا
وهذا كما نقول إن الرجوع إلى قول الشهود وفتوى المفتي رجوع إلى العلم وعمل
بالعلم وإن كان ما يشهد به الشاهد ويفتي به المفتي محتمل للصدق والكذب والحق والباطل
واحتج أيضا بأن قال لو جاز أن يقبل خبر الواحد من غير دليل لجاز أن يقبل قول من يدعي
النبوة من غير دليل **والجواب** أنا نعارضكم بمثله فنقول لو جاز رد خبر الواحد من غير
دليل لجاز رد قول النبي صلى الله عليه وسلم من غير دليل **وجواب آخر** أنه إذا جاز أن يقبل
خبر الشاهد وفتوى المفتي من غير دليل وإن لم يقبل دعوى النبوة من غير حجة جاز أن يقبل
خبر الواحد من غير حجة وإن لم يقبل خبر المتنبي من غير دليل **وجواب آخر** أن نقول
خبر الواحد قبوله بالدليل وهو ما ذكرناه من الكتاب والسنة والإجماع وبخلاف
دعوى النبوة فإنه لم يقم في ثبوته دليل ولا قام دليل على صحته فافترقا **احتج** أيضا بأن
قال لو جاز أن يقبل خبر الواحد في الفروع لجاز في الأصول مثل التوحيد وإثبات الصفات
والجواب أن في مسائل الأصول أدلة عقلية موجبة للعلم قاطعة للعذر فلا حاجة
بنا إلى خبر الواحد وليس كذلك هاهنا لأن العقل لا مجال له فيه فجاز أخذه بخبر الواحد
وهذا كما نقول فيمن هو بمكة يشاهد الكعبة لا يجوز له الاجتهاد لأنه يمكنه
الأخذ بالمشاهدة فلا حاجة إلى الاجتهاد ومن كان بعيدا من مكة جاز له الاجتهاد
لحاجته إلى ذلك **احتج** بأن قال إن براءة الذمة متيقنة وخبر الواحد موضع شك فلا يجوز إزالة
اليقين بالشك **والجواب** أنا لا نزيل اليقين إلا بيقين مثله لأن وجوب العمل بالخبر
الواحد ثبت بأدلة موجبة للعلم فقد تركنا اليقين باليقين **وجواب آخر** أنه لو كان هذا صحيحا
في رد خبر الواحد لجعل طريقا إلى إبطال الشهادات والفتاوى **وجواب آخر** أنا لا نسلم
أن حكم الأصل باق على اليقين كما كان بعد ورود الخبر لأنا نجوز أن يكون ضد ما يقع
به حكم الأصل فقد صار الأصل مشكوكا فيه فلا يكون العمل بخبر الواحد إزالة اليقين بالشك
احتج أيضا بأن قال الخبر كالمفتي ثم ثبت أن ما أفتى به المفتي لا يلزم العالم قبوله من غير دليل يعلم به
صحته **قلنا** إن كان هذا حجة علينا في حق العالم فهو حجة عليكم في حق العامة فإنه
يلزمهم قبول قول المفتي من غير دليل فإن جعلت العالم دليلا على إبطال خبر الواحد جعلنا

العامي دليلا على قول غيره **والجواب** أن هذا لا مشقة على العالم أن يعلم ما
يخبر به المجتهد بدليل لأنه عارف بطريق الاجتهاد بخلاف مسألتنا فإنا لو قلنا
إنه يجب معرفة هذه الأخبار من طريق التواتر لشق ذلك وضاق على الناس وفي حق
العامي لما شق عليه الوقوف على دليل الحكم سقط ذلك عنه وجاز قبول قوله من غير دليل
احتج أيضا بأنه لو كان العمل بخبر الواحد واجبا لوجب التوقف في جميعها لجواز أن
يكون هناك ما ينسخه أو يعارضه أو ما هو أولى منه فيحتاج أن يتوقف حتى يحيط علمه بجميع
أخبار الآحاد وهذا لا سبيل إليه **والجواب** أنه لو كان هذا صحيحا لوجب أن يجعل
طريقا إلى إبطال الشهادة وفتيا المفتي فيقال إنه لا يجوز العمل بخبر المفتي لجواز أن يكون
هناك اجتهاد أسد وأقوى من هذا فلما بطل أن يجعل هذا طريقا لرد الشهادة والفتيا
بطل أن يجعل طريقا لرد خبر الواحد **فصل** يجب العمل بخبر الواحد وإن انفرد
الواحد بروايته عن الواحد إلى أن يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وقال الجبائي لا يجب العمل
حتى يرويه اثنان عن اثنين إلى أن يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم وقال بعض الناس لا يقبل أقل
من أربعة **والدليل** على صحة مذهبنا قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا فدل على أنه
إذا جاءنا غيره لا نتبين ويدل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يبعث العمال والقضاة
إلى البلاد واحدا واحدا فبعث عليا إلى ناحية اليمن وأبا هريرة إلى اليمن وعمر عاملا على
الصدقات وولى كعب عاملا ومعاذ بن جبل إلى اليمن وعتاب بن أسيد إلى مكة
ولو كان لا يقبل من الواحد لما اقتصر على واحد ويدل عليه أن الصحابة رجعوا في الحوادث إلى
أخبار الآحاد ولم يراعوا فيها العدد على ما بيناه في المسألة قبلها **فإن قيل** أبو بكر
لم يقبل خبر المغيرة حتى شهد معه محمد بن مسلمة وعمر لم يقبل حديث أبي موسى حتى شهد
معه أبو سعيد الخدري فدل على اعتبار العدد **قلنا** إنما طلبا الزيادة في حديث المخبر
احتياطا ولهذا قال عمر لأبي موسى لم أتهمك ولكني أردت أن لا يجترئ على
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فبين السبب في ذلك وأبو بكر فعل ذلك استظهارا
والدليل على أنهم قد قبلوا أخبار الآحاد في قصص كثيرة غير هذه القصة ولو
كان ذلك مذهبا لهم لما أخلوا به في غير هذه القصة ويدل عليه أنه إخبار عن حكم شرعي
فلم يعتبر فيه العدد كالفتيا ويدل عليه أن ما لا يشترط في الفتيا لا يشترط في قبول خبر
الواحد كالحرية والذكورية ويدل عليه أنه خبر لا يشترط فيه الحرية فلم يعتبر فيه

العدد كالخبر في الإذن في دخول الدار وقبول الهدية ويدل عليه أنه طريق لإثبات
الحكم فلا يشترط فيه العدد دليله الأصول التي يقاس عليها ويدل عليه أنا لو
اعتبرنا اثنين عن اثنين إلى أن يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم لشق ذلك وضاق لأنه
قل ما يتفق ذلك فيكون طريقا إلى إسقاط العمل بخبر الواحد ويصير في معنى
قول الرافضة إذ لا فرق بين الرد وبين التغليظ على شرط يتعذر وجوده **احتج**
بحديث أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد أجبنا عنه **احتج** بأنه خبر يعتبر فيه العدالة فاعتبر
فيه العدد دليله الشهادة **والجواب** أنه يبطل بالفتيا ويخالف الأصل فإنه يعتبر فيه
الحرية والذكورية ولا يقبل من النساء في الحدود ويعتبر في الزنا أربعة وفي مسألتنا
بخلافه وهذه طريقة لنا في المسألة أنه لو كان العدد معتبرا فيه لاعتبر في الزنا أربعة
كالشهادة ولما قبل من النساء في الحدود والقصاص كالشهادة **فصل**
وخبر الواحد يقبل فيما تعم به البلوى وفيما يخص به البلوى وذهب أصحاب أبي
حنيفة إلى أن ما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الواحد **والدليل** على صحة مذهبنا
أن الصحابة رجعوا في التقاء الختانين إلى خبر أبي موسى عن عائشة وهو مما تعم به البلوى
وابن عمر رجع في ترك المخابرة إلى حديث رافع بن خديج وهو أيضا مما تعم به البلوى
ويدل عليه أنه حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز إثباته بخبر الواحد دليله ما يخص
البلوى ويدل عليه أن كل دليل جاز أن يثبت به ما يخص به البلوى جاز أن يثبت
به ما تعم البلوى أصله القياس والسنة المتواترة والقرآن ويدل عليه أن كل حكم
ثبت بالقياس ثبت بخبر الواحد أصله ما يخص به البلوى ويدل عليه أن القياس فرع
مستنبط من خبر الواحد وهو أصله فهو أولى ويدل عليه أن وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت بدليل قاطع وهو إجماع الصحابة فصار كالقرآن والسنة المتواترة فإذا
جاز بالقرآن والسنة المتواترة جاز بخبر الواحد **احتج** المخالف بأن ما تعم به البلوى
يكثر السؤال عنه وإذا كثر السؤال كثر الجواب وإذا كثر الجواب كثر النقل ولو كان
صحيحا لكثر النقل فيه ولما رأينا النقل فيه قد قل دل على أنه لا أصل له وصار كما يدعيه
الرافضة من النص على إمامة علي عليه السلام لأنا قلنا لو كان صحيحا لكثر النقل في ذلك
ورددنا عليهم بهذا الطريق **والجواب** أن قولهم يكثر السؤال عنه والجواب صحيح
ولكن قولهم يكثر النقل غير صحيح لأن النقل يكون على حسب الدواعي والحاجات
التي يحتاج إلى ذكرها والدليل عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم حج في العدد الكثير والجم الغفير

دنا الحذو على مناسككم ولم ينقل المناسك الا عدد قليل كعبد الله بن عمر
وانس بن مالك وكذلك كان يصلي كل يوم خمس صلاة وقال صلوا كما رايتموني اصلي
ومن ذلك بيانا عاما ثم لم ينقل الصلوات الا عدد يسير كابي هريرة وابي حميد
الساعدي ووايل بن حجر ومالك بن الحويرث وايضا فان كثيرا من الصحابة ما كانوا
يوثرون رواية الاخبار منهم الزبير وابو بكر الصديق ايضا كان من المقلين في الحديث
وهذا معلوم من طريق العادة ايضا فان الانسان ياكل كل يوم ويصلي كل يوم ولكن لا
يخبر باكله وصلاته اذا لم تدعه حاجة الى ذكره مثل ان يمرض فيقول تناولت كذا
فاصابني كذا ومثل ان يقول صليت صلاة كذا فاصابني من الصلاة ضعف او رعاف او
سهو وغير ذلك فاما اذا لم يكن هناك داعية تدعو الى ذكره فلا يذكرونه ويخالف ما
ذكروه من نص الامامة فانهم يقولون يجب على كل مسلم ان يعلم امامة علي عليه السلم
بالقطع واليقين كما يعلم رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ووجوب الصلوات والزكاة
وغير ذلك مما يعلم ضرورة وذلك لا يثبت بنقل خاص وطالبناهم بنقل عام وقلنا لو كان
كذلك لنقل نقلا متواترا كما نقلت الصلوات والزكوات وما لم ينقل دل على انه لا اصل
له وليس كذلك هاهنا فانه من مسايل الاجتهاد ويجوز ان ينفرد البعض بعلمه ويفرض
الباقين التقليد فافترقا **فصل** خبر الواحد يقدم على القياس على كل حال وذهب
اصحاب مالك الى ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يجب العمل به ويقدم القياس عليه وذهب
اصحاب ابي حنيفة الى انه ان كان مخالفا لقياس الاصول لا يجب العمل به وان كان مخالفا
للقياس يجب العمل به **والدليل** على صحة مذهبنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله
لما يرضي رسول الله فرتب القياس على السنة وهذا يدل على ان الاشتغال بالقياس مع وجود
السنة لا يجوز ويدل عليه ان عمر ترك القياس في دية الجنين لحديث حمل بن مالك بن النابغة
وقال لولا هذا لقضينا بغيره وروي عنه انه كان يقسم ديات الاصابع على قدر منافعها ثم
ترك ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم في كل اصبع مما هنالك عشر من الابل ولم ينكر عليه احد من
الصحابة ويدل عليه ان القياس يدل على مراد الرسول صلى الله عليه وسلم من جهة الاستنباط
وخبر الواحد يدل على مراده من جهة الصريح فكان الرجوع الى الصريح اولى

من الرجوع الى الاستنباط ويدل عليه ان الاجتهاد في القياس وفي خبر الواحد
في عدالة الراوي فحسب وذلك ان ينظر في حاله والاجتهاد في القياس
في علة الاصل ثم في الحاق الفرع به لان من الناس من منع الحاق الفرع بالاصل الا
بدليل اخر وذلك كله يتعلق بظن الغالب والاستدلال فكان الرجوع الى الخبر
الواحد اولى لانه اقرب الى الصواب وابعد من الخطا من القياس ويدل عليه انه لو
سمع القياس من النبي صلى الله عليه وسلم مثل ان يقول كل ميتة حرام ثم سمع النص
منه مخالفا بان يقول احلت لنا ميتة البحر لقدم النص على قياسه فلان يقدم النص على
قياس غيره اولى ويدل عليه ان النص ينقض به حكم الحاكم وما فيه خلاف والقياس
لا ينقض به حكم الحاكم فدل على ان النص اقوى وترك القوي بالضعيف لا يجوز واما
الذي ذكره اصحاب مالك واصحاب ابي حنيفة فنقول لهم ان اردتم بقياس الاصول
ما اقتضته هذه الاصول من جهة القياس فهو الذي ذكره اصحاب مالك وقد تكلمنا
على فساده وان انتم تريدون بالاصول الكتاب والسنة والاجماع التي هي الاصول
في الحقيقة فنحن نقول به فقد ارتفع الخلاف غير انه لا يمكنهم ان يقولوا بالثاني
لانهم يردون ذلك في مسايل ليس فيها كتاب ولا سنة ولا اجماع كالمصراة
والقرعة والتفليس وقطع عن المطلع وانما هم نقضوا في ذلك فان ابا حنيفة
يقول القياس انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر ولكن جوزته استحسانا لحديث ابن
مسعود وهو خبر ضعيف وكذلك قال القياس ان من اكل او شرب ناسيا بطل
صومه غير اني تركته لحديث ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله اطعمك
وسقاك وكذلك نقضوا ذلك في قهقهة المصلي لحديث معبد الجهني في
الضحك في الصلاة وهو حديث ضعيف **احتج** اصحاب مالك ان الرجوع الى خبر الواحد رجوع
الى خبر غيره والرجوع الى القياس رجوع الى الاستدلال نفسه واجتهاده والانسان
بخبر نفسه اوثق منه بخبر الواحد ولهذا لا يجوز للحاكم ان يحكم بالشاهدين اذا
كان عنده علم من ذلك بخلاف الشهادة وهذا افترقنا الحكم الحاكم المجتهد على اجتهاد
غيره **والجواب** ان في الموضعين جميعا يتعلق بما يغلب على الظن انه مصيب لان في
خبر الواحد ينظر في احوال الشاهد من دينه وامانته وغير ذلك كما ينظر في القياس
في علة الاصل وصحتها وسلامتها ثم ترتب الحكم في الموضعين على غالب ظنه ولا فرق

بين الخالي البدل النظر في حال الشاهد أسهل وأقل إخفاء لأنه يتعلق بالحواس
والنظر في القياس وما يقتضيه يتعلق بنظر القلب فهو أقرب إلى الخطأ من نظر
الغير فكان الرجوع إلى خبر الواحد أولى **واحتج** أيضاً بأن قال الأصول إذا ثبتت
واتفقت على حكم لم يحتمل إلا وجهاً واحداً وخبر الواحد يحتمل السهو على راويه
والكذب فلا يجوز ما هو غير محتمل لما هو محتمل كنص القرآن والسنة إذا تعارضا
وربما قالوا الأصول إذا كثرت صارت بمنزلة خبر المتواتر وخبر التواتر إذا عارضه
خبر الواحد يقدم عليه **والجواب** أنا لا نسلم أن هاهنا دليلاً حتى يرجح إلى الترجيح
بأحدهما على الآخر لأن القياس مع وجود النص عندنا باطل فلا يصح هذا الترجيح
وجواب آخر أن هذا يبطل بنص السنة إذا خالفه مقتضى العقل في براءة الذمة
بالعقل فإن براءة الذمة لا تحتمل إلا وجهاً واحداً وخبر الواحد يحتمل السهو
ومع ذلك يقدم على براءة الذمة وأما قولكم إنها إذا كثرت صارت بمنزلة الخبر
المتواتر فليس بصحيح بدليل أنه لا يبلغ حال القرآن ولا أخبار التواتر ولو كانت
بمنزلة الخبر المتواتر لعارضت الخبر المتواتر ونص القرآن كسائر أخبار التواتر
احتج أيضاً بأن قال الأصول إذا ثبتت متفقة على حكم ودلت على صحة العلة قطعاً
ويقيناً فلو قبلنا خبر الواحد في مخالفتها لنقضنا العلة وصاحب الشرع لا
يناقض في علله ولا تعبدنا بعلل متناقضة فيجب أن يحمل خبر الراوي على أنه
شبه عليه كما رددنا الأخبار التي تخالف أدلة العقل التي يتعلق بها المشبهة
وأهل البدع وقلنا هي موضوعة **والجواب** أنا لا نسلم أن مع مخالفة النص تكون
علة صاحب الشرع فيجب أن ينتفوا العلة حتى يمنع عنها الناقض من يطلبه
إذا عارضه نص كتاب أو خبر متواتر فإنه يؤدي إلى نقض علة صاحب الشرع
ومع ذلك يقدم النص المتواتر عليها ويخالف هذا ما ذكروه من أدلة العقل فإن الزيادة
فيها لا يجوز لأنه لا يكون إلا شيئاً واحداً وهاهنا يمكن أن يراد فيها وصف آخر فلا
يقول إنها علة حتى يراد فيها وصف آخر بمقتضى هذا النص حتى يجمع بينهما وبين النص
والتسمية علة حقيقية **فصل** إذا روى اثنان خبراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانفرد أحدهما بزيادة وكان ثقة ثبتت منه الزيادة ويجب العمل بها وذهب أصحاب
أبي حنيفة إلى أن الزيادة لا تقبل إذا لم ينقل نقل الأصل إن كان واحداً وذكروا

ذلك في حديث ابن مسعود حيث روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فيما سقت
السماء العشر وفيما سقي بنضح أو غرب نصف العشر إذا كان خمسة أوسق فقالوا قوله
إذا كان خمسة أوسق زيادة لم ينقل نقل الأصل لأن الحديث رواه جماعة ولم يذكروا
هذه الزيادة فلا نقبلها **والدليل** على صحة مذهبنا وأنها تقبل أن الزيادة لا
تنافي المزيد عليه فهي بمنزلة أن ينفرد أحدهما عن الآخر بزيادة حديث آخر لا يرويه
الآخر ويدل عليه أنه يجوز أن يكون أحدهما سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
من أوله إلى آخره والآخر سمع بعضه أو أحدهما حفظ الحديث كله ولم ينسه
والآخر نسي بعضه فلا يجوز رد الزيادة بالشك ويدل عليه أن الخبر كالشهادة
ثم في الشهادة لو شهد رجلان بألف وشهد آخر بخمسمائة لا يسقط الزيادة
إذا كان الشاهد عدلاً فكذلك في الخبر ويدل عليه أنه لو كان ما ينفرد به آخرهم
لا يقبل لوجب ألا يقبل ما ينفرد به أبي وابن مسعود في القرآن لأنهما انفردا بها
دون غيرهما من الصحابة **واحتج** المخالف بأنهما إذا كانا في السماع فلو ثبتت الزيادة
لاشتركا في النقل **قلنا** يبطل بما ذكرناه من الشهادة على أنا لا نعلم
صحة أنهما اشتركا في السماع لأنه يجوز أن يكون أحدهما بعيداً فسمع بعضه
دون البعض والآخر قريب فسمع الحديث جميعه أو يكون أحدهما حضر المجلس
من أول الخبر إلى آخره والآخر سمع آخر الحديث لأنه حضر في آخر المجلس **وجواب**
آخر أنهما وإن كانا مشتركين في السماع إلا أن أحدهما يجوز أن يكون نسي دون الآخر وليس
شرط الاشتراك في السماع أن يشتركا في النسيان والذكر **احتج** أيضاً بأن ما في قول
المقومين يرجع إلى قول من يقوم بالأقل فكذلك هاهنا مثله **قلنا** إن كان في قول
المقومين أخذنا بالأقل وفي الشهادة أخذنا بالأكثر **وجواب آخر** أن هذا يخالف
للتقويم لأن قول المقومين في الزيادة معارض لأن كل واحد منهما يقول عرفت
السلعة وحال السعر والسوق فلا تساوي إلا كذا وأحدهما يكذب صاحبه في
الزيادة فتعارض قولهما وإن من مسألتنا لا يكذب كل واحد منهما صاحبه بأن
يقول حضرت المجلس من أوله إلى آخره في الوقت الفلاني في اليوم الفلاني ولم يذكر إلا
هذا القدر وهذه الزيادة فلا أصل لها ويقول الآخر حضرت المجلس في ذلك اليوم في ذلك
الوقت وذكر هذا الحديث هكذا بخلاف ما يقوله صاحبه يقول لا أثبت الزيادة

لتعارض قول الراويين فيها وفي مسئلتنا لا تعارض ولا حديثهم اصلا حيث في الزيادة فوجب
قبولها احتج ايضا بان ما اتفقوا عليه من الخبر متيقن وما زاد مشكوك فيه فلا نترك
اليقين بالشك والجواب انا لا نسلم انه مشكوك فيه لان الراوي ثقة فالظاهر انه يحفظ
ثم هذا يبطل بما اذا اشتركا في نقل حديث فانفرد احدهما بحديث اخر ويبطل
بالشهادة اذا شهد اثنان بالف وآخران بخمسمائة فان ما اتفقوا عليه متيقن وما زاد
يقول انه مشكوك فيه فلم تركه احتج ايضا بان الراوي اذا انفرد واحد من الجماعة بزيادة
فقد خالف اجماع اهل الصنعة فوجب ان لا يجوز كما لو روى خبرا واجمع المسلمون
على خلافه والجواب ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لاجماع الامة فقد اجمعوا على
نسخه او كذبه فانه لا اصل له فصار ذلك قدحا فلم يقبل لهذا المعنى فاما هذه الزيادة
فلم يجمع اهل الصنعة على بطلانها وردها فلذلك لا يوجب تركها وجواب اخر
ان هذا الخبر نافي ما اجمعوا عليه وها هنا الزيادة لا تنافي المزيد احتج ايضا بان قال
لو كانت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اختص بها واحد من الصحابة لان ذلك تعريضا
للباقين للخطأ وذلك لا يجوز والجواب انه يحتمل انه ذكر ذلك للجميع غير ان البعض
نسي وبعضهم ذكر وبعضهم لم يسمع لبعدهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم او لحق
اول الخبر دون اخره او اخره دون اوله او قال ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس
اخر لان الحاجة قد دعت الى بيانه ولم تكن داعية الى بيانه في المجلس الاول وتأخير
البيان عن وقت الحاجة جائز فبطل ما قالوه احتج ايضا بان الزيادة قد يدرجها
الراوي في متن الخبر وليست منه ولا نأمن ان تكون من كلام الراوي ادرجها
في الحديث فلا يجوز ان نجعلها في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشك قلنا
لا يخلو هذا الراوي اما ان يدرجها في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم عامدا او ساهيا
ان كان عامدا فذلك قدح فيه ونحن لا نقبل الزيادة الا من ثقة مأمون لا يزيد في كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لو جاز ان نجعل هذا طريقا لرد هذه الزيادة لجاز ان
نجعل طريقا لرد خبر الواحد رأسا كما قالت الرافضة فان من لا دين له كما
يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ليس منه فقد يضع عليه من الاحاديث ما لم يقله
فوجب ان نقول ان خبر الواحد لا يقبل وان كان على سبيل السهو والغلط فالظاهر

منه السلامة والصحة وعدم السهو والغلط ثم هذا يرجع على خبر الواحد فان
الراوي كما يغلط بضم هذه الزيادة الى المتن على سبيل الغلط فقد يغلط باسناد
ما سمعه من الصحابي الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم لا يجعل ذلك طريقا الى رد الخبر
المسند فكذلك الزيادة مثله فان قيل انما نضيفها الى الخبر على سبيل
البيان والتفسير والجواب ان عندكم لا فرق بين زيادة هي مستقلة بنفسها
وبين زيادة هي بيان لخبر ثم اصحاب الحديث يحترزون في رواية الاخبار
الى حد لا يبدلون الواو بالفاء ولا الفاء بالواو وان كان ذلك لا يغير المعنى فلا
يظن بهم انهم يدرجون كلامهم في متن الخبر ما ليس منه ويسندونه
الى النبي صلى الله عليه وسلم ثم الاصل عدم هذه الاضافة فمن ادعى هذه الاضافة
يحتاج الى دليل فصل الحديث الواحد اذا اسنده بعض الرواة وارسله
البعض لا يكون ارسال من ارسله علة في اسناد من رفعه وقال بعض اصحاب
الحديث ان ذلك يقدح في المسند والمرفوع ويوجب ضعفا فيه وتوقفا
والدليل على صحة مذهبنا ان من ارسله يجوز ان يكون قد اغفل من
سمع منه واختار ارساله لغرض والذي وصله يجوز ان يكون قد سمع
فتيا الصحابي عن نفسه ولان من عنده حديث يرويه تارة ويسنده
وتارة يفتي به ويقفه فلا يجوز ان يوجب ذلك رد ما اسنده الثقة
احتج المخالف بانه لو كان هذا مسندا او مرفوعا لما شاركه الاخر في اسناده ورفعه
كما شاركه في سماعه والجواب انه يجوز ان يكون قد ارسل ووقفه لما ذكرنا ولا يجوز
ان يجعل ذلك قدحا في خبره فصل المراسيل ضربان مراسيل الصحابة ومراسيل غيرهم فاما
مراسيل الصحابة فمقبولة وقال ابو اسحاق الاسفراييني مراسيل الصحابة غير مقبولة والصحيح
انها مقبولة لان عندنا المرسل انما لم يقبل لان الرجل المتروك الوسط مجهول العدالة
ويجوز ان لا يكون عدلا مرضيا فلا يقبل خبره لهذا المعنى وهذا المعنى غير موجود في
الصحابة لان جماعتهم مرضيون عدول قد اثنى الله تعالى عليهم ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز
ان يكون مراسيلهم غير مقبولة وانما هذا يأتي على قول من يقول ان في الصحابة من لم تقبل

شهادته وضم المعتزلة ومحرب القول بذلك وننكر على من قال ذلك واما مراسيل
غير الصحابة فقد قال الشافعي ارسال ابن المسيب عندي حسن فمن اصحابنا من جعل هذا
قولا للشافعي وجعل ارسال ابن المسيب على قولين احدهما انها غير مقبولة كمراسيل غيره
والثاني انها مقبولة لانها فتشت فوجدت مسانيد كلها الى الصحابة ومن اصحابنا من قال
الشافعي اراد بها حسنة ولا يدل ان اسنادها شاهد لا احتجاجا على هذا ترجح بها ولا تستدل بها
وذهب اصحاب مالك وابي حنيفة والاصوليين الى انها حجة ومنهم من قال انها
اقوى من المسند وهو قول المعتزلة وقال عيسى بن ابان تقبل مراسيل الصحابة
والتابعين وتابعي التابعين ولا تقبل مراسيل غيرهم من بعدهم الا ان يكون اماما والدليل
على صحة مذهبنا ما استدل به الشافعي رحمه الله وهو ان الخبر كالشهادة بدليل ان العدالة
معتبرة في كل واحد منهما ثم ثبت ان الارسال في الشهادة يمنع صحتها فكذلك في الخبر فان قيل
الشهادة اكد من الخبر الا ترى ان الشهادة لا تقبل من العبيد ولان شهود الفرع
مع القدرة على شهود الاصل والاحتجاج لا تقبل وكذلك العدد لا يعتبر في الرواية ويعتبر
ذلك في الشهادة واعتبار الشهادة بالرواية باطل قلنا ان افترقا فيما ذكرتم الا انهما
في اعتبار العدالة يستويان ونحن نتكلم في معنى يتعلق بالعدالة لان الرجل الذي ارسله في
الوسط يشك في عدالته كما يشك في عدالته واذا استويا في العدالة والحكم المتنازع فيه
وهو نفس العدالة فلا معنى لان يفترقا في اسباب وراء ذلك فان قيل الظاهر انه لم
يرد ذلك الا عن عدل والجواب عنه ما ذكرنا في دليلهم احتج المخالف بان ارسال
ما شاء ارسال ابن المسيب وارسال الصحابة والجواب ان مراسيل ابن المسيب لنا فيها طريقان اولا
نسلم وان سلمنا فلانها فتشت فوجدت مسانيد الى الصحابة وهذا لا يوجد في مراسيل غيره
واما قولنا واما مراسيل الصحابة فلانها على قول ابي اسحاق الاسفرايني رحمه الله وان سلمنا
على الصحيح فلان الصحابة كلهم عدول وليس فيهم من لا يقبل خبره فارسال الصحابي لا يشك
في عدالة من يترك في الوسط بخلاف غيره فان قيل فيجب ان تقولوا في الصحابي اذا
ارسل الشهادة تقبل منه قال الامام رحمه الله ويحتمل عندي ان تقبل ارسال الصحابي
في الشهادة ايضا احتج ايضا بان قال الراوي يرسل الحديث لثقته بصحته وثبوت طريقه ولهذا
روي عن ابراهيم انه قال اذا رويت عن عبد الله ما سندت فقد حدثني عنه واحد واذا ارسلت
فقد حدثني جماعة وروى الحسن حديثا وارسله فسئل عنه فقال حدثني به سبعون بدريا
فدل على ان المرسل كالمسند او اقوى منه ومن هاهنا ذهب اصحاب ابي حنيفة يقولون ان المرسل اقوى
من المسند قلنا يجوز ان يكون ارساله لما ذكرتم ويجوز ان يكون لانه نسي الراوي الذي روى عنه

وهذا

وهذا هو الظاهر لان الغالب ممن كان من نيته اسناد الحديث ان يقول قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن حفظه اسند الحديث وايضا فانه يجوز ان يكون قد اغفله لم يرو
لانه استنكف من الرواية عنه واذا احتمل هذا سقط ما قلتم وعلى ان الثقات يقدرون على شيء
ان يبينوا ان الظاهر انه لم يرو الا عمن هو عدل عنده فليس اذا كان عدلا عنده ما
يدل على انه عدل فيجب ان يبينه لنا حتى ننظر في حاله احتج اصحابنا بان الظاهر انه
لا يرسل الحديث الا بعد صحة الحديث لانه متى شك في اسناده بينه حتى لا يلزمه عهدته
فلما انه اذا ارسل دل على صحة الحديث والجواب انا قد بينا انه يحتمل ان يرسل لما
ذكروه ويحتمل لما ذكرناه من النسيان وغيره والجميع هاهنا متعارف فلا يحمل
الامر على احد الوجهين دون الاخر على ان هذا كله يبطل بالشهادة فانه اذا لم يسم شاهد
الاصل لم يصح شهادته وان كان الظاهر انه ما ترك التسمية الا لصحة الامر عنده
احتج اصحابنا بان المروي عنه لا يخلو اما ان يكون على صفة تقبل خبره او لا تقبل خبره
لا يجوز ان يكون على صفة لا تقبل خبره لانه لو كان كذلك لوجب ان يكون الارسال
عنه يقدح في دين الراوي حتى لا يقبل مسنده لانه قد غرر في الرواية ولما قبل مسنده
دل على ان ارساله يجوز عمن روي عنه واذا كان عمن يجوز الرواية عنه وجب قبوله
والجواب انه يجوز ان يكون على صفة لا يجوز الرواية عنه ولا يكون ذلك
قدحا في الراوي عنه لانه يجوز ان يكون جاهلا بحاله او كان ممن يعتقد صحته او يكون
مرضيا عنده وهو غير مرضي عند غيره ويجوز ان يكون قد نسي اسمه ومع هذه الامور
المحتملة لا يقدح في عدالته ولا يسقط مسنده وجواب اخر ان الثقات قد عيبوا ان يرووا
عمن ليس مرضيا عنده وليس اذا كان مرضيا عنده يجب ان يكون مرضيا عندنا بل يحتاج
الى ان ننظر في حاله ونعلم موجب حاله وجواب اخر ان هذا يلزمنا في الاخبار لم يلزمكم
في الشهادة وكل جواب لكم عن الشهادة فهو جوابنا عن الخبر احتج اصحابنا بان من قبل المسند
قبل مرسله كالصحابة والجواب عنه ما تقدم احتج اصحابنا بان المراسيل حجة
لما اشتهرت واثبتت في الكتب والجواب انه يجوز ان يكونوا كتبوها للترجيح والتمييز عن
المسند كما دونوا رواية الفساق ومن لا يقبل خبره لتمييزه عن الصحيح ومن الجملة وهذا
قال حدثني الحارث الاعور وكان من جملة الكذابين ولانه يسقط بروايته لا تشرح من الاحكام
فانهم كتبوها واشتغلوا بها وان لم يحتجوا بها احتج اصحابنا بان الظاهر من

الراوي لا يكتب الحديث إلا عمن ثبتت عدالته وأن تضبط حفظه وتيقنه ولهذا
حكي أن من كان ثقة من مشايخ الرواة نبّه أحمد الناس عليه للرواية وقد كان
مجروحاً أو ضعيفاً لا يكتبون عنه قلنا أصحاب الحديث يكتبون عن الجهمية
والجرح وروي عن ابن سيرين أنه قال ما أتهم أحداً في الحديث عن خلس من أهل البصرة الحسن
وأبي العالية فإنهما لا يباليان عمن أخذا وهذا ليس بقدح في أبي العالية وأبي الحسن
وإنما أخبر أنهم يأخذون الحديث عن كل أحد ثم يشتغلون به على حسب ما يرونه
وعلى أنه يجوز أن يكون جرحهما عنده وليس بجرح عندنا فلا يجب العمل به بالشك
فصل إذا قال أخبرني الثقة عن فلان فلا يخلو إما أن يكون قد عرف من عادة هذا
المحدث أنه إذا قال أخبرني الثقة ويريد به رجلاً بعينه كالشافعي فإنه يقول أخبرني الثقة
ويريد به أحمد بن حنبل فإنه ينظر في حال هذا الثقة فإن كان ثقة عندنا كما سماه قبلنا حديثه
وإن لم يكن عندنا ثقة لم نقبل خبره وأما إذا كان لا يعرف من عادته أنه يريد رجلاً بعينه
فحكمه حكم المرسل فلا يجوز العمل به لأن أكثر ما فيه أنه ثقة فليس إذا كان ثقة عنده يجب
أن يكون ثقة عندنا لأن الناس في أسباب الجرح والتعديل يختلفون فلا يأمن أن يكون قد
وثقه برأيه واجتهاده وليس بثقة عندنا فلا بد من تعيينه والنظر في حاله فصل وأما العنعنة
وهو أن يقول أخبرني فلان عن فلان فعندنا حكمه حكم المسند لأن الظاهر أنه ما قال
عن فلان إلا وقد سمعه منه فصار كما لو قال أخبرني أو حدثني أو سمعت وقال بعض أصحاب
الحديث لا يعمل به لأنه يحتمل الإرسال والإسناد ولا يعلم ذلك فيجب التوقف
وهذا غير صحيح لأن الظاهر الإسناد فوجب أن يقبل فصل وأما إذا قال أخبرني
عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فإنه ينظر فيه فإن عين الجد وسماه فلا إشكال لأنه إن
سمى الجد الأدنى وهو محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص فيكون مسنداً وأما إذا لم يسمه
وأطلق ذلك فيحتمل أن يروي عن جده الأدنى فيكون مرسلاً ويحتمل أن يروي عن جده
الأعلى فيكون مسنداً ولا يعلم ذلك فيجب التوقف فيه ولا يجب العمل به

باب صفة الراوي ومن يقبل خبره ومن لا يقبل

يجب أن يكون الراوي عند السماع ضابطاً مميزاً يعقل ما يسمع فأما الطفل والمجنون
فإنه لا يصح سماعهما لأنهما لا يضبطان ما يسمعانه وأما البلوغ فليس بشرط في السماع
بل إذا كان ضابطاً مميزاً صح سماعه وإن لم يكن بالغاً وقال بعض الناس يجب أن يكون

بالغا

بالغاً عند السماع وهذا غلط لأن الناس قد أجمعوا على أخبار أصاغر الصحابة كابن
عباس والنعمان بن بشير وابن الزبير وغيرهم ممن سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير
[بالغ] ودل على أن البلوغ ليس بشرط ولأن الاعتبار بحال الرواية لا بحال العقد فيها قوله وأما
حال السماع فلا يفتقر إلى القول ومعه أنفهم البالغ والصبي فإن ما يحمل من الشهادة
في حال الصغر يصح بدليل أنه يقبل منه في حال البلوغ وإذا جاز ذلك في الشهادة
ففي الرواية أولى لأن الشهادة آكد من الرواية بدليل أنه اعتبر فيها العدد والحرية والذكورية
ولا يعتبر ذلك في الرواية فصل وينبغي أن يكون عدلاً مجتنباً للكبائر متنزهاً
عن كل ما يسقط المروءة من المجون والسخف والأكل في السوق والبول في قارعة
الطريق لأنه إذا كان مرتكباً للكبائر أو مكثراً منه الصغائر أو كان ساقط
المروءة لا يؤمن أن يتساهل في رواية ما لا أصل له ولهذا رد أمير المؤمنين علي عليه السلام
حديث أبي سنان الأشجعي وأبو علي قد منه فصل ويجب أن يكون
مأموناً ولا يكون كذاباً ولا ممن يزيد في الحديث ما ليس منه فإن عرف
بشيء من ذلك لم يقبل حديثه لأنه لا يؤمن أن يضيف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم
يقله أو يضيف إلى خبره ما ليس منه فصل ولا يكون مبتدعاً فإن كان
مبتدعاً كالخوارج والمعتزلة مثل عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء وغيرهما نظر
فيه فإن كان داعياً إلى البدعة لم يقبلوا خبره قولاً واحداً لأنه لا يؤمن أن يضع على
بدعته حديثاً يوافق به ما هو عليه ليدعو الناس إليه وإن لم يكن داعياً إلى بدعة
ففيه وجهان أحدهما يقبل حديثه إذا كان ثقة مأموناً وقال بعض أصحاب الحديث لم يردوا
حديثهم وخرجت الكتب يعني كتب الحديث لأنهم قد أكثروا من الرواية والثاني وهو
الصحيح أنه لا يقبل أخبارهم لأنا حكمنا بفسقهم بالدعوة إلى البدعة فيهما ولهذا
رددنا شهادتهم ولا يجوز قبول أخبارهم مع الحكم بفسقهم ولأنا إذا لم نقبل
خبرهم في الشهادة على باقة بقل فلأن لا نقبل خبرهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الدماء والفروج أولى فصل ويجب أن لا يكون مدلساً والمدلس هو أن يروي
عمن لم يسمع منه يوهم أنه قد سمع منه أو يروي عن رجل يعرف بلقب أو اسم فيعدل
عن ذلك إلى ما لا يعرف به من اسم أو كنية يوهم أنه غيره من الرجال المعروفين فإن كان مدلساً
لم يقبل خبره وقال الشافعي من أهل العلم من يكره ذلك على أنه لا يقدح في عدالته وهو قول بعض

احتجنا الا انه لم يجرح بالكذب وانما عرض بما قدمه والتعريض لا يجرح وكذا
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والصحيح
انه لا يقبل خبره لانه غير مقبول العدول عن الاسم المشهور الى غيره الغرض
بالرواية عمن هو غير مرضي فيجب التوقف في حديثه **فصل** ويجب ان يكون
ضابطا حال الرواية محصلا لما يرويه واما اذا كان مغفلا لم يقبل خبره لانه لا يامن
ان يروي ما لم يسمعه وان كان له حالة غفلة وحالة تيقظ فما يرويه في حال
تيقظه مقبول وما يرويه في حال الغفلة مردود فان روي عنه حديث ولم يعلم انه
روي عنه وهو في حال التيقظ او في حال الغفلة وجب التوقف فيه لانه لا يامن
ان يكون رواه في حال الغفلة فلا يجوز العمل به

باب القول في الجرح والتعديل

ويختلف ان الراوي لا يخلو اما ان يكون معلوم العدالة او معلوم الفسق او مجهول
الحال لا يدرى انه عدل او غير عدل فان كان معلوم العدالة كالصحابة والتابعين مثل
الحسن البصري وعطا والشعبي والنخعي واجلا الفقها كمالك وسفيان وابي حنيفة
والشافعي واحمد بن حنبل واسحق وداود ومن يجري مجراهم والكبار من اصحاب
الحديث كالبخاري ومسلم وابي داود ويحيى بن معين ومن يجري مجراهم فان هولاء
كلهم يجب قبول خبرهم من غير البحث عن حالهم فانه قد ثبتت عدالتهم ولا يحتاج
الى معرفة حالهم ثانيا كالحاكم اذا ثبتت عنده عدالة الشاهد فانه لا يحتاج الى البحث في
كل وقت والصحابة كلهم عندنا عدول والغرض فيهم من لا يقبل خبره وقال بعض المبتدعة من
المعتزلة ان فيهم من لا تقبل شهادته ولا خبره يروى ذلك عن واصل بن عطا فانه قال
ذلك قال القاضي ابو بكر الباقلاني قد اطلقوا هذا القول في طلحة واكابر الصحابة
وهذا قول عظيم في السلف والدليل على عدالتهم ان الله تعالى قد اثنى عليهم في مواضع
من كتابه فقال كنتم خير امة اخرجت للناس وقال رحما بينهم تراهم ركعا
سجدا او غير ذلك من الايات وقد اثنى عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خير القرون الذين
بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الاسفل فالاسفل وقال اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واذا ثبتت عدالتهم بنص القران والسنة فلا يزول الا بدليل
ولانه لم يظهر فيهم معصية توجب رد اخبارهم واما ما جرى بينهم حروب كانوا فيها
متاولين ولهذا خفي ذلك على كثير من الصحابة مثل سعد بن ابي وقاص فانه دعاه علي عليه السلام
الى حربه فقال اعطني سيفا يعرف الحق والباطل ولما بلغ ذلك الى معوية كتب الى سعد هذه الابيات

الايا

الا يا سعد قد اظهرت شكا وشك المرء في الحدثان داء
على اي الامور وقفت حقا يرى او باطلا فله دواء
وقد قال النبي وحد حدا يحل به من الناس الدماء
ثلاث قاتل نفسا وزان ومرتد مضى فيه القضاء
فان يكن الامام لديك هذا فلم يحل له دم ولاء
والا فالذي نعلم فقاتله وخاذله سواء
فهذا حكمه لا شك فيه كما ان السماء هو السماء وخير القول ما اوجزت فيه
وفي تطويلك الا القول داء وذكرك جاء الحجار بدلوهم فيه الرشاء فاما ان ابيت فليس
بيني وبينك حرمة ذهب الوفاء ثم قوله اذا اجتمعت قريش على سعد من الله العفا
فاجاب سعد عن ابياته بابيات منها
ايدعوني ابو حسن علي فلم ارد دعوته باثنا
وقلت له اعطني سيفا بصيرا يمين به العداوة والولاء
ونروي عن محمد بن مسلمة
انه لما دعاه علي الى نصرته قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا دعيت الى قتال
المسلمين فاكسر سيفك وقد كسرت سيفي فقال له علي عليه السلام الزم على هذا
فكنه ومثل عبد الله بن عمر فانه تورع عن ذلك ومثل جماعة من اصحاب ابن مسعود
فانهم قالوا يا امير المؤمنين انا ولونا من هذا الحديث شي فبعثهم الى حدود وكان الثغر
بو صيد يهود ويروى عن علي انه قال لله در مقام قامه سعد بن مالك ان كان
ذنبا فذنب صغير وان كان اجرا فاجر عظيم واذا خفي ذلك عن هولاء السادة من
الصحابة ولم يعرفوا المحق من المبطل ولم يحكموا بفسق واحد منهم فنحن احرى
للفقه ولا يجوز ان يثبت لمن بعدهم من هولاء المبتدعة الذين ليس لهم ادراكهم وحظ
اشتغالهم من ذلك وسلامة العقيدة من مثل ذلك القول **فصل** واما ابو بكرة ومن نظر معه
في القذف فان اخبارهم مقبولة لانهم لم يخرجوا القول مخرج القذف وانما اخرجوه مخرج
الشهادة وجلدهم عمر باجتهاده فلا يجوز رد اخبارهم **فصل** واما من كان
معلوم الفسق فانه لا يقبل خبره سوا كان فسقه بتاويل او بغير تاويل والدليل عليه قوله
تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ولانه اذا لم يخرجه التاويل من كونه كافرا او فاسقا
لم يخرجه من ان يكون مردود الخبر **فصل** واما اذا كان مجهول الحال فانه لا يقبل
خبره حتى تثبت عدالته وقال اصحاب ابي حنيفة يقبل اذا عرف اسلامه **والدليل**

على صحة مذهبنا ان كل خبر لا يقبل من الفاسق لا يقبل من مجهول العدالة اصله
الشهادة ويدل عليه انا لو قبلنا ذلك لم نامن ان يكون مجهول العدالة من اهل البدع ومن
اهل البدع من يضعون الاخبار ويروونها على ما يوافق مذهبهم فتتسع البدع وتكثر
الفساد وهذا لا يجوز احتج المخالف بان النبي صلى الله عليه وسلم قال للاعرابي الذي
شهد عنده بالهلال اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فامر بالصوم ولم
يسال عن عدالته الجواب انه يحتمل ان يكون قد عرف عدالته فلم يسال احتج
ايضا بان الاصل في المسلمين العدالة فوجب ان يحمل الامر عليه قلنا لا نسلم بل
الاصل في الصبيان عدم العدالة لانه التحصيل والعقل عند البلوغ يحتمل ان يكون
عدلا ويحتمل ان يكون فاسقا فوجب التوقف فيه حتى يعلم باطن الحال ولان هذا ينتقض
بالشهادة فانها لا تقبل من المجهول وان كان الاصل في الناس العدالة وسقط
ما قالوه فصل ويجب البحث عن العدالة الباطنة كما يجب في الشهادة ومن اصحابنا
من قال يكفي السؤال عن العدالة الظاهرة فان مبناه على الظاهر وحسن الظن ولهذا يجوز
قبوله من العبيد والنساء والواحد بخلاف الشهادة فصل اذا اشترك رجلان في الاسم
والنسب واحدهما عدل والاخر فاسق فروي خبر عن هذا الاسم لم يقبل حتى يعلم
انه من العدل لانهما اتفقا في الاسم والنسب فلا يامن ان يكون عن الفاسق
والعدالة شرط في العمل بالحديث فلا يجوز ان يجب العمل والشرط لم يوجد فصل ويثبت
الجرح والتعديل بواحد ومن اصحابنا من قال لا بد من اثنين كما قلنا في تزكية الشهود والاول
يكفي فيها والجرح فكذلك ها هنا مثله والاول اصح لان اصل الخبر يقبل من الواحد فكذلك التزكية
فيه جاز ان تكون مقبولة من الواحد بخلاف الشهادة فانها لا تقبل من واحد فكذلك التزكية في الشهادة
لا تقبل من واحد فصل ولا يقبل التعديل الا ممن يعرف شروط العدالة وما الفسق به
الاشتهار وما لا يفسق الا انا لو قبلنا ممن لا يعرف لم نامن ان يشهد بعدالته وهو فاسق
من حيث لا يعلم وكذلك لانه لا يامن ان يشهد بفسقه وهو عدل فصل ويكفي في التعديل
ان يقول هو عدل ومن اصحابنا من قال لا بد ان يقول هو عدل علي ولي والاول صحيح لان قوله
عدل يجمع الجميع ولا يحتاج الى التصريح بذلك والدليل عليه انه لا يحتاج الى ذكر ما صار به عدلا
انا لا نقبل التعديل الا ممن يعرف شروط العدالة والفسق فلا يحتاج الى ذكر ما صار به عدلا
لانه ما حكم بعدالته الا وقد وجدت فيه شروط العدالة فصل ولا يقبل الجرح الا مفسرا
فاما اذا قال هو ضعيف او فاسق لم يقبل ذلك ولا يسقط به عدالته وقال ابو حنيفة اذا قال

هو فاسق قبل من غير تفسير وهذا غير صحيح لان الناس يختلفون فيما يرد به الخبر
فربما اعتقد في شيء انه جرح وليس بجرح عندنا فوجب بيانه فان عدله رجل وجرحه
اخر قدم الجرح على التعديل لان مع شاهد الجرح زيادة علم فقدم على المعدل فصل
اذا روى عن المجهول عدل لم يكن ذلك تعديلا له ومن اصحابنا من قال ان ذلك تعديل للمجهول
والدليل على صحة مذهبنا ان شهادة شاهد الفرع لا تدل على عدالة شاهد الاصل
فكذلك عدالة الراوي لا تدل على عدالة المروي ويدل عليه ان العدل قد يروي عن الثقة وغير
الثقة وقد روي عن الشعبي انه قال حدثني الحارث الاعور وكان كذابا فاذا
كان كذلك فالرواية لاصحاب الحديث لم يجز ان يجعل ذلك تعديلا احتج من خالف بان قال
هذا المجهول لو لم يكن ثقة لبين هذا العدل في الرواية عنه كما بين الشعبي في الحارث
فلما لم يبين دل على انه عدل والجواب انه يحتمل ان يترك البيان لعدالته
ويحتمل ان يترك لانه لا يعرفه وهو ممن يرى الناس على العدالة ويحتمل ان يترك البيان
لاطلاع اجتهاد الفقيه الذي يعمل بخبره في حاله واذا احتمل ترك البيان لهذه الوجوه
لم يدل على العدالة وجواب اخر ان الزمنا انه يدل على عدالته عنده وليس اذا
كان عدلا عنده ما يدل على انه يكون عدلا عندنا فيجب ان ينظر في حاله وعدالته
ولا نكتفي بنظره وتعديله وجواب اخر ان هذا يبطل بشاهد الفرع اذا شهد عن شاهد
الاصل فانه لا يدل ذلك على تعديله وان كان هذا المعنى موجودا فبطل ما قالوه فصل
اذا روى العدل عن المجهول وعمل بمقتضى خبره فانه لا يخلو اما ان يكون قد عمل بمقتضى
خبره وصرح به باني عملت بخبره او عمل بمقتضى خبره ولم يصرح بذلك فان لم يصرح به لم يدل
على عدالته لانه يجوز ان يكون قد عمل بما يوافق خبره بدليل اخر واما اذا صرح به فانه يكون (من دليل ظ)
تعديلا لهذا المجهول لانه لو لم يكن عدلا لما جاز للعدل ان يعمل به

باب القول في كيفية الرواية وما يتصل بها

الاختيار في الرواية انه يروي الخبر بلفظه لقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي
فوعاها ثم اداها كما سمع فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من
هو افقه منه قال الامام رحمه الله وروي بالتشديد والتخفيف والجميع
صحيح قال الامام سمعت القاضي ابا الطيب رحمهما الله يقول رايت النبي صلى الله عليه وسلم
في المنام فقلت يا رسول الله اني فقيه وقد سمعت انك قلت نضر الله امرا ورويته بالتشديد
فقال هكذا قلت قال وكان القاضي ابو الطيب يقول فرجحت حيث رأيت الى فقيه فافرح

عليه فاما اذا اراد الروايه على المعنى فان كان ممن لا يعرف معنى الحديث لم يجز
لانه لا يامن ان يبدل اللفظ بلفظ يغير معنى الحديث وهو لا يعلم ذلك وان كان ممن
يعرف معنى الحديث فان كان الحديث بلفظ محتمل لا يجوز ان يترك اللفظ لانه لا
يامن ان يغيره على وجه يخطي مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يوديه وان كان غير
بلفظ محتمل ففيه وجهان احدهما انه يجوز اذا ادى المعنى والثاني لا يجوز والصحيح
هو الاول والدليل على صحته ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ذلك فقال
اذا اصبت المعنى فلا باس ويدل عليه ان المقصود هو المعنى دون اللفظ وقد انحصر
بالمقصود فوجب ان يجوز في نقل الشهادات والانكاح احتج من نصر القول الاخر
بقوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع الخبر
وهذا يقتضي حفظ الالفاظ والجواب انه ندب الى ذلك على سبيل الاستحباب
وعندنا الاولى ذلك والدليل عليه انه رغب فيه بالدعا ولم يتوعد على تركه احتج ايضا
بان قال لا نامن ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قصد معنى واستعمل فيه لفظا اخر على
سبيل المجاز فينقله الراوي الى لفظ لا يودي معنى اللفظ الاول والجواب
انه يجوز ذلك لمن يعرف معنى الحديث ويتابعه على وجه لا يخل بالمقصود فالنبي صلى الله عليه
وسلم فلا يلزم هذا الذي ذكرتم احتج ايضا بان القران لا يجوز نقله على المعنى فكذلك الاخبار
والجواب ان اللفظ مقصود في القران الا ترى انه يثاب على تلاوته ويستدل به على
النبوة لما فيه من النظم المعجز بخلاف مسئلتنا فان المقصود بالاخبار المعنى فحسب
وقد ادى ذلك بلفظ يقتضيه احتج ايضا بان قال ربما كان التعبد باللفظ كتكبير
الصلاة لا يودي بلفظ التعظيم لا يخل بالمقصود قلنا لا يجوز ذلك الا في الذكر
الذي لا يبدل لما كان التعبد فيه باللفظ واما تبديل الالفاظ الا يقع بها التعبد فصل
والاولى ان يروي الحديث بتمامه فان روى البعض وترك البعض لم يخل على قول من منع
رواية الحديث على المعنى واما على قول من يقول يجوز نقل الحديث بالمعنى فقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال ان كان ذلك في حديث نقله غيره او هو مرة اخرى بتمامه جاز ان
يروي هو البعض ويترك البعض وان كان حديثا ما رواه غيره ولا رواه هو مرة
اخرى بتمامه فلا يجوز ان يروي البعض لا يجوز ومنهم من قال ان كان بعضه يتعلق بالبعض
لانه يخل بالمعنى ويتغير وان كان كل واحد من اللفظين يودي حكما اخر غير ما
يودي به اللفظ الاخر جاز ان يروي البعض ويترك البعض وهذا هو الصحيح لان

كل

كل واحد من الحكمين مستقل بنفسه فصار كالخبرين ومن الناس من لا يجوز
بكل حال والدليل على فساد هذا انه اذا تعلق بعضه بالبعض كان في ترك بعضه
تغيير الا انه ربما عما يظاهر فيخل بشروط الحكم واذا لم يتعلق بعضه ببعض فهو
كالخبرين فصل ينبغي لمن لم يحفظ الحديث ان يرويه من الكتاب فان كان
يحفظه فالاولى ان يرويه من الكتاب لانه احوط وان رواه من حفظه
جاز واما اذا لم يحفظ وعنده كتاب فيه سماعه بخطه وهو يذكر انه سمع الخبر
فهل يجوز له ان يرويه فيه وجهان احدهما يجوز وعليه يدل قوله في الرسالة
والثاني لا يجوز وهو الصحيح لانا لا نامن ان يكون قد زور على خطه
فلا يجوز الرواية بالشك فصل فاما اذا روى عن شيخ ثم نسي الشيخ وانكر
ان يكون روى له ذلك الحديث لم يسقط الحديث وقال الكرخي من اصحاب ابي
حنيفة يسقط الحديث وهذا غير صحيح لان الراوي عنه ثقة ويجوز ان يكون
الشيخ نسي فلا يجوز ان يرد خبر هذا الثقة لاحتمال ذلك وايضا فان نسيانه ليس
اعظم من موته ثم موته لا يوثر في الرواية عنه فكذلك النسيان وايضا فان
هذا اجماع فان اصحاب الحديث رووا ان سهيل بن ابي صالح روى عنه ربيعة
ابن عبد الرحمن حديث الشاهد واليمين ثم نسيه فكان يقول حدثني ربيعة
عني اني حدثته عن ابي هريرة ولم ينكر ذلك احد من التابعين وصنف الدارقطني
جزءا فيمن روى عنه بعد نسيانه وهذا يدل على اتفاقهم على ذلك احتج
المخالف بان نقل الخبر كالشهادة ثم انكار شاهد الاصل يبطل شهادة
الفرع فكذلك هاهنا يجب ان يبطل انكار المروي عنه رواية الراوي عنه
والجواب ان باب الشهادة اكد من باب الخبر الا ترى ان شهادة العبد لا
تقبل وكذلك النسا لا تقبل شهادتهن في الحدود والقصاص وتقبل اخبارهن
في الحدود والقصاص ولا تقبل الشهادة من واحد وتقبل الخبر من واحد فدل
على الفرق بينهما فصل هذا اذا انكره وقال لست اذكره فاما اذا قال
المروي عنه كذب الراوي وانا ما حدثته بهذا وانه وضعه علي فان العمل بذلك
الحديث يسقط ولا يكون هذا التكذيب قدحا في الراوي لانه يكذب الشيخ وهو

أيضا بكذب الشيخ فإن كان يكذب المروي عنه فقد جاء في الراوي فيكذب الراوي
يجب أن يكون قد جاء في المروي عنه **فصل** إذا قرأ الشيخ الحديث عليك جاز أن
تقول سمعته وحدثني وأخبرني وقرأ علي سواء قال أرووه عني أو لم يقل وإن أملى الحديث
عليك جاز جميع ما ذكرناه وجاز أن تقول أملى علي لأن جميع ذلك صدق فأما إذا قرأت أنت
عليه الحديث وهو ساكت يسمع لم يجز أن تقول سمعته ولا حدثني ولا أخبرني ومن الناس
من قال يجوز ذلك وهذا خطأ لأنه لم يوجد منه شيء من ذلك فإن قال له هو كما قرأت عليك
فأقر به جاز أن تقول أخبرني ولا تقول حدثني لأن الإخبار يستعمل في كل ما يتضمن الإعلام
والتحديث لا يستعمل إلا فيما يسمعه مشافهة فأما إذا أجاز له لم يجز أن يقول حدثني و
لا أخبرني ويجوز أن يقول أجازني وأخبرني إجازة ويجب العمل به وقال بعض أهل الظاهر
لا يجب العمل به وهذا خطأ لأن القصد أن يثبت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فرق
بين لفظه وبين أن يأتي بما يقوم مقامه فأما إذا كتب إليه رجل وعرف خطه جاز أن
يقول كتب إلي وأخبرني في كتابه ومن أصحابنا من قال لا يجوز العمل بالخط حتى يسمع عنه
أنه هو الذي كتب إليه ذلك **والدليل** على جواز أن الأخبار مبني على الظاهر وحسن
الظن والظاهر صحة ما كتب إليه فجاز أن يعمل عليه في الرواية **فإن احتج** من خالف بأنه لو
كتب إليه بشهادة لم يجز أن يشهد عليه فكذلك إذا كتب إليه بخبر لم يجز أن يروي عنه
والجواب أن باب الشهادة آكد من باب الخبر وقد بينا ذلك في مواضعه

باب ما يرد به خبر الواحد

إذا روى الثقة الخبر فإنه يرد في مواضع منها أن يكون مخالفا لموجبات العقول
مثل الأخبار التي تروى في التشبيه فيعلم بذلك بطلانه وأنه لا أصل له لأن الشرع إنما
يرد بمجوزات العقول فأما بمستحيلات العقول فلا وإذا ورد شيء من ذلك فيمكن
تأويله فيعلم أنه موضوع ولذلك روي أن حماد بن سلمة كان له ربيب زنديق فكان يدخل في
الأخبار ويخلطها في أجزائه بخط يشبه خطه فكانت تروى عنه ويقال إن أكثر ما يروى
من التشبيه هو الذي وضعه **قال** الإمام رحمه الله يروى أن بعض الزنادقة لما أسلم
وكان القوم استقصوا في الرواية قال قد وضعت أربعة آلاف حديث على الشرع وأنا الآن في طلبها فكم
ونعبد دينه شرحرقته **قال** الإمام رحمه الله سمعت أن ما هم يحدثنا الكذب على رسول الله
صلى الله عليه وسلم إلا فخمه إن قبل كذبه ومنها أن يكون مخالفا لنص كتاب أو
لسنة متواترة على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال فيعلم بذلك أيضا أنه كذب وأنه لا
أصل له أو هو منسوخ لأن ما يقتضيه كتاب الله عز وجل والسنة المتواترة معلوم من دين الله

ضرورة

ضرورة ولا يجوز أن يرد الخبر بخلافه وأيضا فإنه لا يجوز تركه بالظاهر لأن خبر
الواحد ظاهر وما يقتضيه الخبر المتواتر ونص القرآن معلوم والمعلوم يقدم على المظنون
ومنها أن يكون مخالفا للإجماع فيعلم بذلك أنه منسوخ أو لا أصل له لأن ما
دل عليه إجماع الأمة معلوم يوجب العلم ويقطع العذر فصار كما لو ثبت بنص القرآن
أو السنة المتواترة ومنها أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه
فيدل ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل ثم ينفرد الواحد بروايته وعلمه دون
الباقين وذلك مثل أن ينقل واحد يوم الجمعة ونزع الخطيب من المنبر وإذا وقت رتبته
وينفرد به هو دون الخلق العظيم الذين حضروا معه عند الخطيب أو ينقل أن رجلا في مجلس
حملا وقرئ في المجلس وما أشبه ذلك فيقطع بكذبه ومنها أن ينفرد برواية ما
جرت العادة أن ينقله أهل التواتر فلا يقبل لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية
فأما إذا ورد مخالفا للقياس أو مخالفا لما تعم به البلوى لم يرد وقد بينا الكلام في ذلك
ما يغني عن الإعادة **فصل** فأما إذا انفرد بنقل حديث واحد لا يرويه غيره لم
يرد خبره وكذلك إذا انفرد بإسناد ما أرسله غيره أو رفع ما وقفه غيره أو انفرد بزيادة
لا ينقلها غيره فلا يرد وقال بعض أصحاب الحديث يرد وقال بعض أصحاب أبي حنيفة الزيادة
إذا لم ينقل نقل الأصل لم تقبل وهذا خطأ فأما **الدليل** على إسناد ما أرسل فإنه
إذا انفرد بإسناده وأرسله غيره يرد إسناده لإرسال غيره أن يكون من أرسله منهم يجوز
أن يكون قد أغفل من سمع منه أو اختار إرساله لغرض والذي وقفه على الصحابي يجوز أن يكون
قد سمع قول الصحابي عن نفسه فإن عنده حديث تارة يفتي به فيفتي تارة ويرويه تارة فيسنده
فظن أنه من كلامه فوقفه عليه فلا يجوز رد ما أسنده الثقة لذلك **فإن احتج** بأن هذا لو كان
مرفوعا أو مسندا لشاركه الغير وأشار هو رفعه كما شاركه في سماعه **والجواب** أنه يجوز
أن يكون قد أرسله أو وقفه لما قلناه فلا يجوز أن يرد بذلك خبر الثقة وأما **الدليل** على
أصحاب أبي حنيفة حيث قالوا الزيادة إذا لم تنقل نقل الأصل لا تقبل وقد مضى فأغنى عن
الإعادة فأما إذا روى خبرا ثم أفتى بخلافه فإنه يعمل بخبره ولا يقدح فيه فتياه وقال أصحاب
أبي حنيفة إذا أفتى بخلاف ما روى سقط الاحتجاج بروايته **والدليل** على صحة
مذهبنا أن قول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة وقول الراوي ليس بحجة فلا يجوز أن يرد قول من
قوله حجة بقول من قوله ليس بحجة **فإن احتج** بأن الصحابي مع فضله ودينه لا يجوز أن يترك العمل
بالخبر فيما يرويه ويعمل بخلافه إلا وقد علم نسخه أو ضعفه فوجب أن يسقط الاحتجاج به
والجواب أنه يحتمل أن يكون قد علم نسخه كما ظن ويجوز أن يكون قد نسيه

او تاوله كلا من اسنده تاويلا يجوز النسخ وجواب الخبر ان الظاهر انه لم يسمع ما نسخه
لانه لو كان سمع ما ينسخه لرواه فحين روى الخبر انه في وقت احد كان رواية المنسوخ
من غير الناسخ تغرير وقلما لم يروه في حال من الاحوال دل على عدم النسخ

باب القول في ترجيح احد الخبرين على الاخر

وجملته انه اذا تعارض خبران نظرت فيهما فان امكن الجمع بينهما او ترتيب احدهما على
الاخر وجب الجمع واستعمال الخبرين وان لم يمكن الجمع بينهما وامكن نسخ احدهما بالاخر
فعلى ما بينته في باب بيان الادلة التي يجوز التخصيص بها والتي لا يجوز وان لم يمكن ذلك
وجب الرجوع الى وجه من وجوه الترجيح التي نذكرها وجملة ذلك ان الترجيح في
الاخبار يدخل في موضعين احدهما في الاسناد والاخر في المتن فاما الترجيح في الاسناد
فمن وجوه احدها ان يكون راوي احد الخبرين صغيرا والاخر كبيرا فيقدم الكبير
لانه اضبط ولهذا قدم ابن عمر روايته في الافراد بالحج على رواية انس وقال انه كان
صغيرا يتولج على النساء وهن متكشفات وانا اخذ بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم
يسيل علي لعابها والثاني ان يكون احدهما افقه من الاخر فيقدم على من دونه
لانه اعرف بالسمع والثالث ان يكون احدهما اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيقدم لانه اوعى والرابع ان يكون احدهما مباشرا للقصة او متعلق القصة به
فيقدم لانه اوعى من الاجنبي والخامس ان يكون احدهما اورد واحدهما اكثر
والاخر دونه فيقدم لكثرة رواته ومن اصحابنا من قال لا يقدم كما لا يقدم في الشهادة
بكثرة العدد والاول اصح لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو ولهذا
قال الله تعالى ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والسادس ان يكون احد
الراويين اكثر صحبة فيقدم لانه اعرف والسابع ان يكون احدهما احسن
سياقا للحديث من الاخر فيقدم لحسن عنايته بالاخبار والثامن ان يكون احدهما
متاخر الاسلام والاخر متقدم الاسلام فيقدم المتاخر لانه يحفظ اخر الامرين من
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك اذا كان احدهما متاخر الصحبة والاخر متقدم
الصحبة كابن عباس وابن مسعود فرواية المتاخر تقدم وقال بعض اصحاب ابي حنيفة
نقدم المتاخر لان المتقدم عاش حتى مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا غير صحيح لانه وان
كان قد ساوى المتاخر في الصحبة الا ان سماع المتاخر محقق وسماع المتقدم محتمل

التاخير والتقدم وكان يقدم سماع المتاخر اولى ولهذا روي عن ابن عباس انه قال كنا
ناخذ من اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحدث فالاحدث والتاسع ان يكون
احد الراويين اشد احتياطا فيما يرويه فتقدم روايته لاحتياطه في النقل والعاشر
ان يكون احدهما قد اضطرب لفظه والاخر لم يضطرب فيقدم من لم يضطرب
لفظه لان اضطراب لفظه يدل على ضعف حفظه والحادي عشر ان يكون احد
الخبرين من رواية اهل المدينة فيقدم على رواية غيرهم لانهم يرثون افعال رسول الله
صلى الله عليه وسلم وسنته الى ان ماتت عنهم فهم اعرف بذلك من غيرهم والثاني
عشر ان يكون راوي احد الخبرين قد اختلفت عنه الرواية والاخر لم تختلف عنه
الرواية واختلف اصحابنا في ذلك على وجهين منهم من قال يتعارض الروايتان
عمن اختلفت الرواية عنه فتسقطان وتبقى رواية من لم تختلف عنه الرواية
ومنهم من قال ترجح احدى الروايتين عمن اختلفت عنه الرواية على الرواية الاخرى
برواية من لم تختلف عنه الرواية **فصل** واما ترجيح المتن فمن وجوه احدها
ان يكون احد الخبرين موافقا لدليل اخر من كتاب او سنة او اجماع او قياس فيقدم
على الاخر لمعاضدة الدليل له والثاني ان يكون احد الخبرين قد عمل به الامة فهو
اولى لان عملهم به يدل على انه اخر الامرين فكان اولى وهكذا اذا عمل باحد الخبرين
فهو اولى لان عملهم به يدل على انه قد استقر عليه الشرع ونزلوه والثالث ان
يكون احدهما يجمع النطق والدليل فيكون اولى مما يجمع احدهما لانه ابين والرابع
ان يكون احدهما نطقا والاخر دليلا فالنطق اولى لان النطق مجمع عليه والدليل
مختلف فيه والخامس ان يكون احدهما قولا وفعلا والاخر اما قولا او فعلا فالذي
يجمع الامرين اولى لانه اقوى لتظاهر الدليلين وان كان احدهما قولا والاخر فعلا
ففيه ثلثة اوجه وقد مضى الكلام عليه في باب الافعال والسادس ان يكون
احدهما قصد به الحكم والاخر لم يقصد به الحكم فالذي قصد به الحكم اولى
لانه اليق ببيان الغرض وافاده المقصود والسابع ان يكون احدهما ورد على سبب
والاخر ورد على غير سبب فالذي ورد على غير سبب اولى لانه متفق على عمومه والوارد
على سبب مختلف في عمومه والثامن ان يكون احد الخبرين قضى به على الاخر
فالقاضي اولى من المقضي عليه لانه ثبت له حق التقديم والتاسع ان يكون احدهما

اثنان او الاخر نفيا فيقدم الاثبات على النفي لان مع المثبت زيادة علم والاخذ
بروايته اولى والعاشر ان يكون احدهما ناقلا والاخر مبقيا فالناقل اولى لانه يفيد
حكما شرعيا والحادي عشر ان يكون في احدهما احتياط فيقدم على الذي لا احتياط
فيه لان الاخذ بالاحتياط اسلم في الدين والثاني عشر ان يكون احدهما يقتضي الحظر والاخر
يقتضي الاباحة ففيه وجهان احدهما انهما سواء والثاني ان ما يوجب الحظر يقدم
لانه احوط وهو الاصح

باب القول في الاجماع ومعنى الاجماع واثباته

الاجماع في اللغة يحتمل معنيين احدهما الاجتماع على الشيء والثاني العزم من قولهم
اجمعت على الشيء اذا عزمت عليه واما في الشرع فهو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة
وعلى قول من يجعل انقراض العصر شرطا في صحته لا بد ان يقول وانقرضوا عليه والصحيح
انه لا يحتاج الى هذا على ما نبينه فيما بعد والمراد بالعلماء هاهنا الفقهاء واما غيرهم فلا
يعتبر اتفاقهم على ما نذكره فيما بعد **فصل** وهو حجة من حجج الشرع ودليل من
ادلة الاحكام مقطوع بصحته ومعناه انه لا بد له من سبب ينعقد عنه من نطق
او علة وذلك الدليل مغيب عنا غير انا ما كلفنا طلبه وانما كلفنا موافقتهم
والقطع بصحة ما انعقد عنه وذهب النظام والرافضة الى انه ليس بحجة غير ان
الرافضة يقولون اذا انعقد عن اتفاق الكل فهو حجة لان في جملتهم اماما معصوما
وقوله حجة فيكون حجة لقوله لا لاتفاقهم ومنهم من قال لا يتصور انعقاد الاجماع
ومنهم من قال يتصور انعقاده ولكن لا سبيل الى معرفته **والدليل** على صحة
مذهبنا وفساد قول من قال لا يتصور انعقاده ان الاجماع ينعقد عن دليل اما نص او
استنباط واهله مامورون بطلب ذلك الدليل ودواعيهم متوفرة في الاجتهاد
في اصابته واذا كانوا مامورين بطلب الدليل والدليل محصور ودواعيهم على الطلب
متوفرة تصور انعقاده وهذا كما نقول في رؤية الهلال انه لما كان الناس مامورين
بطلبه للصوم والفطر والمطالع معلومة والدواعي متوفرة تصور منهم رؤيته وكذلك
هاهنا فوجب الاجماع كالهلال هناك وماخذ الادلة كالمطالع هناك والدواعي
متوفرة والطلب واجب وجب ان يكون حكمه حكم ذلك في تصور الانعقاد
واما الدليل على امكان ذلك من جهة الجمع انه يمكن بالسماع ممن حضر وبالخبر
عمن غاب ممن يعرف بذلك اقاويلهم واتفاقهم كما نعرف اديان الملل ومذاهب
الائمة مع تفرقهم في البلدان وتباعدهم في الامصار فكذلك هاهنا **احتج** من قال لا
يتصور ان الاجماع لا يدرك الا عن دليل ويتعذر من طريق العادة ان يتفق اهل
الشرق والغرب على دليل واحد بل العادة ان يتفرق اقوالهم ويسهوا او هم مع الا

يتصور من طريق العادة ظهور ما لا يتصور من طريق المشاهدات والمحسوسات
فصار كسائر المستحيلات **والجواب** ان هذا انما لا يتصور اذا كان ذلك
موقوفا على شهواتهم وارادتهم على حسب اختيارهم فالظاهر انه تختلف
اراؤهم فاما اذا كانوا مكلفين بطلب الدليل وماخذ الادلة معلومة
وطرق الاجتهاد معروفة جاز منهم الاتفاق على اصابة ذلك الدليل واذا تصور اتفاقهم
على ذلك الدليل تصور اجماعهم لان الاجماع ينعقد عنه وصار هذا كرؤية
الهلال فانه لما كان موضوعا على تكليف الطلب وكان المطلع معروفا
والدواعي متوفرة وحواس الناس في الادراك متقاربة صح منهم الاتفاق على
رؤيته كذلك هاهنا مثله **واحتج** من قال انه لا يمكن معرفة الاجماع بان قال
لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع تباعدهم في البلاد وكثرتهم واذا لم يمكن
معرفة اقاويلهم لم يتصور انعقاده **والجواب** انه يمكن ذلك بالسماع من الحاضرين
والنقل عن الغائبين كما يمكن معرفة اتفاق المسلمين على وجوب الصلوات الخمس
والزكوات والصوم والحج وغير ذلك في سائر البلاد على كثرة المسلمين وتباعد
البلاد وايضا فان الاعتبار في الاجماع بمن كان من اهل الاجتهاد في ذلك
العصر واهل الاجتهاد في كل عصر يقلون ويكون في كل اقليم نفر او اثنان
ثم يكونون معروفين كالاعلام يعرفهم القريب والبعيد فيمكن جمع اقاويلهم
بالسماع من الحاضرين والنقل عن الغائبين وعلى ان هذا يبطل على اصلكم باجماع الصحابة
فانه حجة وانه يتصور ضبط اقاويلهم ومعرفة ما عندهم **فصل** اما
الدليل على من سلم تصور انعقاده وامكان معرفته وانكر ان يكون حجة وهو
النظام والرافضة فهو الاية التي استدل بها الشافعي رحمه الله وروي انه
قرا القران ثلث مرات حتى وجد هذه الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
ووجه الدليل انه توعد على مخالفة سبيل المؤمنين فدل على ان اتباع
سبيلهم واجب وان ما عدا سبيلهم باطل **فان قيل** انه الحق الوعيد بمخالفة
الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى مخالفة سبيل المؤمنين وعندنا يتعلق الوعيد بمجموعهما
والدليل على ذلك انه عطف احدهما على الاخر ثم الحق الوعيد بهما **والجواب** انه لو
لم يكن كل واحد منهما على الانفراد يستحق الوعيد لما جمع بينهما في الوعيد بهما وهذا
صحيح لانه لا يجوز ان يقال من ترك صلاة الفرائض والنوافل فقد اثم لان ترك النوافل

على الانفراد لا يتعلق به الاثم فلا يجوز ان يتعلق به الاثم عند الاجتماع مع الفرائض
والكل يجوز ان يأثم من ترك الصلوات الواجبة والزكوات الواجبة فعرفنا انه ثم
وهذا قال الله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا لما تقدم القتل والزنا وجاء
الوعيد بعدهما كان كل واحد منهما على الانفراد اهلا للوعيد كذلك ها هنا مثله
وجواب اخر انه ذكر مشاقة الرسول ومشاقة المؤمنين ثم ثبت ان مشاقة النبي
صلى الله عليه وسلم وحدها يتعلق بها الوعيد فكذلك مشاقة المؤمنين وترك سبيلهم
وجب ان يتعلق به الوعيد على الانفراد **فان قيل** انما علق الوعيد على ترك سبيل
المؤمنين في مشاقة الرسول وعندنا اذا ترك سبيل المؤمنين يستحق الوعيد **والجواب**
ان اللفظ عام في ترك سبيل المؤمنين وفي مشاقة الرسول وفي غيره فمن حمل اللفظ
على ترك سبيل المؤمنين في مشاقة الرسول دون غيره فقد ترك ظاهر العموم
وجواب اخر ان هذا يؤدي الى التكرار لانا قد عرفنا ما ذكره من مشاقة الرسول
فيجب ان يكون المراد بالثاني امرا اخر غير الاول لان كلام صاحب الشرع اذا امكن حمله
على الافادة لا يحمل على الاعادة **فان قيل** الوعيد يتعلق على ترك سبيل المؤمنين
بعدما علموا الدليل عليه لانه قال بعد ما تبين له الهدى وعندنا اذا خالف سبيل المؤمنين
بعد ما تبين له الدليل يستحق الوعيد على ذلك **والجواب** انه لا يجوز ان يكون المراد به ترك
سبيل المؤمنين بعدما ظهر الدليل لانه اذا ظهر الدليل وجب اتباعه ولا يجوز تركه
وان لم يكن قد ترك سبيل المؤمنين وقولهم انه قال من بعد ما تبين له الهدى والاتباع
الامر في معرفة الله تعالى ومعرفة النبوات وهذا في اكثر المواضع يراد بالهدى الايمان
كقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والمراد الايمان وقوله اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده وكذلك في سائر المواضع والثاني انه ذكر ذلك بعد مشاقة الرسول ثم قال
ويتبع غير سبيل المؤمنين فدل على ان ذلك شرط في مشاقة الرسول **فان قيل** انما اراد
من ترك سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وهو ذلك كما تقول اتبع سبيل اهل الصلاح
واهل الدين وعندنا اذا ترك سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان بالله ورسوله
يستحق الوعيد على ذلك **والجواب** ان اللفظ عام في اتباع سبيل المؤمنين فيما صاروا به مؤمنين وفي
غيره فوجب ان يحمل ذلك على عمومه وهذا كما قال اتبع سبيل العلماء فانه لا يحمل على ما
صاروا به عالمين بل يحمل على اتباع طرائقهم فيما صاروا به علماء وفي غيره **وجواب اخر** ان ترك

[illegible]

سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين هو ترك الايمان وذلك قد علم من قوله ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى فاذا حمل الكلام الثاني عليه كان حمل الكلام
على التكرار وقطعا لفائدته **فان قيل** هذا استدلال بدليل الخطاب لانكم
تقولون لما علق الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين دل على ان اتباع سبيلهم
واجب وهذه المسألة اصل من الاصول فلا يجوز اثباتها بدليل الخطاب وهي
من مسائل الاجتهاد **والجواب** ان استدلالنا بنطق الخطاب لانه
الحق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندك اذا اتبع الواحد غير سبيل
المؤمنين لا يلحق الوعيد فقد استدللنا بالاية بنطق الخطاب
وجواب اخر ان استدلالنا من الاية ينقسم الى شيئين لا يخلص منه وذلك
انه ليس ها هنا الا طريقان سبيل المؤمنين وغير سبيل المؤمنين واذا حرم
غير سبيلهم فقد تعين اتباع سبيلهم لانه لا يمكن ترك غير سبيل المؤمنين
الا باتباع سبيلهم فدل على ان اتباع سبيلهم واجب بنطق الاية
والدليل على صحة هذا ان هذا لم يجز حمله على دليل الخطاب انه لو
نص على النطق وعلى الدليل في حكم واحد لم يجز ذلك وكان
تناقضا وهو ان يقول ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا وفي سائر المواضع يجوز ان ينص على
النطق والدليل بحكم واحد وهو ان يقول في سائمة الغنم زكاة
وفي المعلوفة زكاة **فان قيل** نص على سبيل واحد وهذا يقتضي
ان لا يتبع غير سبيل المؤمنين في شيء واحد ونحن نقول بموجبه لان في
سبيل المؤمنين ما يحرم تركه ويستحق الوعيد على تركه **والجواب**
ان هذا لا يصح لانه اضاف السبيل الى المؤمنين فصار معرفا بالاضافة

فلان التعريف تارة يكون بالاضافة وتارة يكون بالالف واللام فبطل هذا الكلام
فان قيل السبيل حقيقة في الطرق فاما في الاقوال فهو مجاز فلا يصح الاحتجاج به
في احكام الحوادث والجواب ان السبيل حقيقة فيهما جميعا قال الله تعالى
قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة والمراد به الدين وقال تعالى ادع الى سبيل ربك
يعني الى الدين وقال واتبع سبيل من اناب الي واراد به مذهب من اناب فثبت
بهذا انه يستعمل في الطرق وفي المذاهب والاديان وجواب اخر انه وان كان
في الاصل موضوعا للطريق الا ان بكثرة الاستعمال صار عبارة عن المذاهب
والاديان كالغائط عبارة في الاصل عن الموضع المطمئن ثم بكثرة الاستعمال
حتى صار حقيقة فيما يخرج من الانسان فان قيل انما علق الوعيد على اتباع
غير سبيل المومنين ونحن لا نعلم ان اهل الاجماع مومنون فلا يلزمنا حكم
الوعيد على مخالفتهم والجواب ان المومن في عرف اللغة هو المصدق وفي
عرف الشرع هو من امن بالرسول صلى الله عليه وسلم والتزم شرعه وهذا قد وجد
في اهل الاجماع فوجب ان نحكم بانهم مومنون وهذا صحيح لانه حرم علينا
اتباع غير سبيل المومنين ولا يمكننا ترك سبيل غير المومنين الا باتباع سبيل
المومنين فيجب ان يكون قد خاطبنا بما نفهمه ونقدر على امتثاله فلو كان
المومن خفيا علينا ولا طريق الى معرفته لكان الخطاب به واردا بما لا نقدر انا
على امتثاله وتكليف ما لا يطاق لا يرد به شرعنا فاذا ثبت هذا فلا طريق لنا الى
معرفة المومن ممن ليس بمومن الا بما ذكرناه بالاقرار بتصديقه النبوة
والتزام الشرع وجواب اخر انه اذا اجمع اهل القبلة في عصر من الاعصار
على حكم واحد قطعنا بان فيهم مومنين فكان يجب ان نقول انه حجة لانه
اتباع لسبيل المومنين فان قيل نحن نقول انه لان عندنا اذا اتفق اهل القبلة

كلهم على شي واحد كان حجة وتعلق الوعيد بترك اتباعه لان فيهم الامام
المعصوم وقوله حجة والجواب ان ظاهر الاية يقتضي استحقاق الوعيد
لمخالفة المومنين وذلك يقتضي الجماعة وعندكم اذا خالف اهل القبلة
كلهم فتعلق الوعيد على مخالفة مومن واحد وهو الامام المعصوم دون
الباقين فبطل ما قالوه فان قيل الاية تقتضي ترك سبيل جميع المومنين
الى يوم القيامة وهذا لا يتحقق دونه في الاجماع فدل على انكم لا تقولون
بظاهر الاية والجواب ان المراد بعض المومنين بدليل انه جعل فريقا منهم تابعا
وفريقا متبوعا ولو كان المراد به جميع المومنين لم يبق تابع يكون هذا خطابا
له فبطل قولكم وجواب اخر انا اذا حملناه على جميع المومنين بطل التكليف
الى يوم القيامة والتكليف يكون في الدنيا فاما الاخرة فليست بدار تكليف
انما هي دار حساب وثواب او عقاب وجواب اخر ان الاية تقتضي سبيل
من هو مومن في الحقيقة ومن مات من المومنين ومن لم يخلق بعد لا يقع عليهم
اسم المومنين حقيقة لان ذلك كان مومنا وهذا يكون مومنا فيجب ان
يكون المراد به اهل العصر كما قلنا وجواب اخر ان هذا اوجد في
عصر لا يمكنه اتباع سبيل من لم يخلق لانه لا علم له بسبيلهم فيجب ان يكون
المراد به اهل العصر حتى يمكن اتباع سبيلهم فان قيل اذا كان المراد به
من هو مومن حقيقة فيجب ان يدخل العامة في جملتهم لانهم مومنون حقيقة قلنا
قد بينا انه جعلهم قسمين تابعا ومتبوعا فيجب ان يكون العلماء متبوعين
ويبقى هاهنا بعضهم وهم العامة ويدل على ان الاجماع حجة قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فوصف هذه
الامة بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب ان يكون ما يامرون به معروفا وما

خطاب عام

نهى عنه منكرا وعندكم انهم يامرون بالبر المعروف وينهون عن البر منكر
ويدل عليه قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهدا على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا ووجه الدليل انه جعلهم وسطا والوسط هم العدول
قال الشاعر
هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم
واذا كانوا عدولا شهدا وجب قبول ما يشهدون به لانه لا يجوز ان
يجعلهم شهدا على الناس ثم لا يكون قولهم حجة كما نقول في شهود القاضي
وانه اذا زكاهم وعدلهم وشهدوا عنده بحق وجب عليه قبول قولهم والحكم
وصار قولهم حجة يقضي بها كذلك هاهنا فان قيل اثبات العدالة لا يدل على
انه لا يجوز عليهم الخطا كما لا يدل على انهم لا يجوز عليهم الصغاير قلنا اذا
عدلهم وجب قبول قولهم كما قلنا في شهود القاضي وجواز الصغاير عليهم لا ينافي
عدالتهم ولا يمنع ان يكون قولهم حجة كما قلنا في شهود الحاكم فان قيل
المراد به ان هذه الامة تشهد على ساير الامم يوم القيامة قلنا اللفظ عام في الجميع
فيجب حمله على العموم ويدل عليه من جهة السنة ما روي عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على ضلالة وروي لا تجتمع امتي على الخطا وقال لم
يكن الله ليجمع هذه الامة على الخطا وقال من فارق الجماعة مات ميتة
جاهلية وروي من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه
وروي انه نهى عن الشذوذ وقال من شذ شذ في النار وقال عليكم بسنتي وسنة
الخلفا الراشدين من بعدي وهذه الاخبار مع اختلاف الفاظها واتفاق معانيها
تدل على ان الاجماع حجة فان قيل هذه اخبار احاد فلا يجوز ان يثبت بها
اصل من الاصول فالجواب ان هذا وان كان نقلها نقل الاحاد الا انها تواتر

من طريق المعنى لانها تعود مع اختلاف الالفاظ الى معنى واحد وهو المصير
الى الاجماع وعصمة الامة والتواتر من طريق المعنى كالتواتر من طريق اللفظ
في ايجاب العلم لانه كما لا يصح منهم التواطؤ على الكذب في اخبار التواتر
من طريق العادة فهاهنا ايضا من طريق العادة لا يتفق هذا النقل
المختلف والالفاظ المختلفة الى ايجاب معنى واحد الا وهي صدق لانه
لا يصح التواطؤ على الكذب هاهنا كما لا يصح ثم الا ترى انا علمنا شجاعة
علي وسخا حاتم وفصاحة قس لانهم رويت عنهم قصص بالفاظ مختلفة
كلها تدل على الشجاعة لعلي رضي الله عنه والسخا لحاتم والفصاحة
لقس فاوجبت العلم لنا بهم كذلك في مسالتنا مثله وجواب اخر
انه لا يجوز ان تكون هذه الاخبار مع كثرتها كلها كذبا ووضعا بل يجب ان
تكون فيها ما هو صحيح واذا صح خبر واحد فقد حصل المقصود وهذا
كما ان الخلق العظيم اذا اظهروا الاسلام واخبروا وابدوا عن اعتقادهم
لم يكذبوا الجواز ان يكونوا كلهم كفارا ابطنوا الكفر واظهروا الاسلام
بل يجب ان يكون منهم من صدق في خبره كذلك في جملة هذه الاخبار يجب
ان يكون منه ما هو صحيح احتج المخالف بقوله تعالى فان تنازعتم في شي
فردوه الى الله والرسول ولم يامر بالرد الى الاجماع وعندكم يجوز الرد
الى الاجماع والجواب ان الاية حجة لنا لانه امر بالرجوع الى الكتاب
والسنة عند التنازع تدل على انه اذا لم يكن هناك تنازع يكون الحجة
هو الاجماع ولا يجب الرجوع مع الاتفاق الى الكتاب ولا السنة احتج
بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن فقال بم تقضي قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي ولا الوا

ولم يذكر الاجماع فقال النبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسول
رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب ان هذا كان في عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يتصور في عصره لانه اذا انعقد
دونه لا يكون اجماعا وقوله صلى الله عليه وسلم وحده حجة دون غيره
فكان الحكم بما قال معاذ واقره عليه الرسول صلى الله عليه وسلم احتج ايضا
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا ترجعوا بعدي كفارا
يضرب بعضكم رقاب بعض وهذا يدل على جواز الضلالة عليهم والجواب
انا لا نعرف هذا الخبر في اخبار الاصول فيجب ان يثبتوا اسناده وجواب
اخر انه يحتمل ان يكون هذا خطابا لبعض الامة والمراد لا يضرب بعضكم
رقاب بعض وهذا يقتضي ان يكون بعضهم على الحق وبعضهم على الباطل
وعندنا يجوز الخطا على بعض الامة احتج ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة والجواب انا
نحمله على بعض الامة بدليل ما ذكرنا واحتج ايضا بان اتفاق امة فلم يكن
حجة كاتفاق سائر الامم السالفة والجواب ان ابا اسحق الاسفرايني حكى
وجها لبعض اصحابنا ان اتفاق من كان قبلنا من الامم حجة والمختار هو
فعلى هذا لا نسلم وان سلمنا على الصحيح فالفرق بينهما ان عصمة الامة
من الخطا طريقها الشرع والشرع انما ورد بعصمة هذه الامة وحدها
ولم يرد بعصمة سائر الامم فافترقا وجواب اخر ان سائر الامم
يجوز النسخ في اديانهم فاذا اتفقوا على الخطا جاءهم شيء ينسخ مللهم ويعيدهم
الى الصواب والنسخ على شريعتنا لا يجوز فلو لم تكن الامة معصومة لبقوا
على الخطا الى يوم القيامة احتج ايضا بان ما ثبت ما وجب الحكم به

بالدليل الذي يحوج الرجوع الى مجرد قول اهل العصر كالتوحيد والتعديل
للحادثة والجواب ان التوحيد لم يثبت عن دلالة سابقة الشرع والاجماع
صار دليلا بالشرع ولا يجوز ان يثبت به التوحيد فصل اذا ثبت انه
حجة فهو حجة من جهة الشرع ومن الناس من قال هو حجة من جهة الشرع والعقل
جميعا وهذا خطا لان العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطا
ولهذا اجتمع اليهود على كفرهم والنصارى على كفرهم على ما هم عليه
من الكفر والضلالة فدل على انه ليس بحجة من جهة العقل فصل اذا ثبت
انه حجة فانه يقدم على نص خبر الواحد وعلى السنة المتواترة وعلى
نص القران لانا نستدل به على انه منسوخ فانه لو كان ثابتا لما اجمع الامة على خلافه

باب ذكر ما ينعقد به الاجماع وما جعل الاجماع حجة فيه

اعلم ان الاجماع لا ينعقد الا عن دليل فاذا رايت اجماع اهل العصر على
حكم حادثة علمنا ان هناك دليلا جمعهم وسواء عرفنا ذلك الدليل
او لم نعرفه ويجوز ان ينعقد عن كل دليل ثبت به كالادلة في الاحكام
ونص الكتاب والسنة وفحواهما وافعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقراره
والقياس وكل جميع هذه وجوه الاجتهاد وقال داود وابن جرير
لا يجوز ان ينعقد عن القياس فاما داود فبناه على اصله حيث قال
القياس ليس بحجة ونحن نتكلم معه في باب القياس واما ابن جرير
فالدليل على فساد مذهبه ان القياس علم على الاحكام فجاز ان ينعقد
الاجماع من جهته كالكتاب والسنة فان قيل الكتاب
والسنة طريقهما السمع فجاز اتفاق الجميع عليه والقياس طريقه الراي
وراي الجماعة الكثيرة لا يكاد يتفق على شيء واحد فلا ينعقد الاجماع

من جهته والجواب ان القياس وان كان طريقه الراي الا ان معه امارات
تدل على علة وما كان عليه امارة يجوز اتفاق الجماعة الكثيرة عليه
الا ترى ان طلب القبلة طريقها الاجتهاد ثم يجوز اتفاق الجميع عليها
لامارات تدل عليها فكذلك هاهنا ويدل عليه ان الناس اجمعوا على مسائل
من جهة القياس فمن ذلك ان الصحابة اجمعت على قتال مانعي الزكاة
قياسا على الصلاة وهذا قال ابو بكر والله لا افرق بين ما جمع الله قال
الله تعالى واقيموا الصلاة واتوا الزكاة واجمعوا على امامة ابي بكر قياسا
على تقديم النبي صلى الله عليه وسلم اياه في الصلاة الا ترى ان عمر رضي الله عنه قال
ان النبي صلى الله عليه وسلم قدمه في الصلاة التي هي عماد الدين فارضوا لدنياكم ما
رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينكم واجمعت الامة على تحريم شحم الخنزير
قياسا على لحمه وعلى تقويم الامة في العتق قياسا على العبد وعلى اراقة الشيرج
اذا وقعت فيه الفارة اذا كان ذائبا والقائها وما حولها اذا كان جامدا
قياسا على السمن وفي كثير من ذلك لا يحصى كثرة فان قيل يجوز ان
يكونوا وجدوا نصا واجمعوا عليه والجواب انا روينا عن الصحابة لم
يحملوا الحكم الا على القياس على ما بينا والامامة وغيره لو كان فيه نص لظهر
فلما لم يظهر دل على انه لا نص فيه واحتج المخالف بان قال ما من عصر الا
وفيه قوم من نفاة القياس فلا يتصور اجماعهم عن القياس لان من ينفي
القياس يخالف لا محالة وهو مجتهد وخلافه يمنع انعقاد الاجماع
والجواب انا لا نسلم ذلك لانهم كانوا يعملون بالقياس ولا ينكرونه وانما هذا
امر حدث بعدهم وقال الامام رحمه الله كان القاضي ابو بكر رحمه الله

يقول نحن نفسق نفاة القياس فانهم خالفوا اجماع الصحابة في نفي
القياس وحجة الخوارج ان هذا يجوز العصابة ومنهم من قال لا يجوز ولا يوجب
احتج ايضا بان ما كان طريقه الظن لا يجوز ان يتفق الخواطر المختلفة والارا
المشتبهة عليه كما لا يجوز ان يتفق الخلق الكثير على شهوة واحدة وغرض
واحد فالجواب ان هذا يبطل بخبر الواحد فان تزكية الراوي وتعديله
طريقه الظن الا ان عليه امارة ودليلا يجمعهم على الاتفاق ويدعوهم
اليه وصار هذا بمنزلة اتفاقهم على حضور الاعياد والجمع وتجهيز
العساكر في وقت معين الى جهات متعينة على حسب ما يرونه
من مصلحة ويشاهدونه في الحال واما ما قاسوا عليه من الشهوات
والاغراض فانه ليس هناك ما يجمعهم على شيء واحد لان ذلك
معلق على طباعهم واختيارهم وذلك يختلف ولا يتفق لاختلاف
طباعهم وجواب اخر انه اذا جاز ان يتفق الخلق الكثير من اليهود
والنصارى على ما هم عليه لاجل شبهة وقعت لهم لم لا يجوز ان يتفق
الخلق الكثير من المسلمين على حكم واحد لاجل دليل واحد يدعوهم الى ذلك
احتج ايضا بان قال القياس يغمض طريقه ويدق فلا يجوز ان يتفق الكل
في ادراكه والجواب ان ادراك الحكم من جهة القياس اسهل من
ادراكه من جهة النص لان المعول فيه على ما يقتضيه الفهم وما من مجتهد
الا وله فهم واجتهاد يرجع اليه في وقت الحاجة والمعول في النص
على السماع وليس كل مجتهد قد بلغه جميع النصوص فاذا كان اتفاقهم
عن القياس والمرجع فيه الى الفهم اولى وجواب اخر ان هذا يبطل اخبار

الاحاد فان استعملها وترتيب بعضها على بعض يدق والبعض الزم منا
بغمض القياس ثم نجوز انعقاد الاجماع عنها **فصل** والاجماع
حجة في جميع الاحكام الشرعية كالعبادات والمعاملات والدما والفروج
وغير ذلك من الحلال والحرام والفتاوى والاحكام فاما الاحكام العقلية
فعلى ضربين ضرب يجب تقدم العلم به على الشرع كحدث العالم واثبات
الصانع واثبات صفاته واثبات النبوة وما اشبهها فان الاجماع
لا يكون حجة في شي من ذلك لان الاجماع دليل من ادلة الشرع يثبت
بالسمع فلا يجوز ان يثبت به ما يجب العلم به قبل السمع كما لا
يجوز ان يثبت الكتاب بالسنة والكتاب يجب العلم به قبل السنة
ولسنا نريد بقولنا يجب تقدم العلم على الشرع انه يجب قبل الشرع
على كل احد معرفة الله تعالى بادلة العقل لان العقل لا يوجب شيئا وانما
الشرع هو الذي يوجب وانما نريد انه يجب ان يعتقد ان العلم بهذه
الاشيا سابق للشرع والضرب الثاني لا يوجب تقدم العلم به على السمع
وذلك مثل جواز الروية وغفران المؤمنين وغيره فلا يجوز ان يعلم قبل
السمع فحجة الاجماع فيها لانه يجوز ان يعرف بعد الشرع والاجماع
من ادلة الشرع فجاز ان يثبت في ذلك واما امور الدنيا كتدبير الحروب
وتجهيز العساكر وترتيب العمارات والزراعات فلا يكون الاجماع
فيها حجة لان الاجماع ليس باقوى من السنة والسنة لا يثبت بدليل
مثل ذلك والاجماع اولى ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا
فقالوا له ليس براي فتركه وروي انه مر بقوم يلقحون فقال لو تركتموه
فلم يحمل الا الشيص فلما كان من القابل قال لهم ارجعوا الى ما انتم عليه فاني اعرف

بامر دينكم وانتم اعرف بامر دنياكم

باب ما يعرف به الاجماع

الاجماع يعرف بقول الكل وبفعل الكل وبقول البعض وسكوت الباقين
مع علمهم به فاما الاجماع بقول الكل فهو مثل ان يتفق الكل بالقول
في شي واحد على انه حلال او حرام فهو حجة واجماع قولا واحدا واما الفعل
مثل ان يتفق الجميع على فعل شي واحد مثل اتفاقهم على فعل الصلوات
الخمس وعلى فعل البيع والاجارة والمضاربة وما اشبه ذلك فهو ايضا حجة
واجماع قولا واحدا واما اذا وجد من واحد منهم قول او فعل وانتشر ذلك في
الباقين وسكتوا عن معارضته ولم يظهر واحد خلافا فهل يكون ذلك اجماعا
وهل يكون حجة فيه خلاف والصحيح انه اجماع وانه حجة وذهب ابو بكر
الصيرفي الى انه حجة ولكن لا يسمى اجماعا وذهب ابو علي بن ابي هريرة الى
انه ان كان من حاكم او امام فليس بحجة وان كان من فقيه فهو حجة
وذهب داود الى ان ذلك ليس بحجة ولا اجماع سوا وجد من امام او حاكم
او وجد من فقيه وهو مذهب القاضي ابي بكر **والدليل** على صحة مذهبنا
انه حجة واجماع ان العادة قد جرت بان اهل الاجتهاد اذا سمعوا جوابا
في حادثة حدثت يجتهدون ويظهرون ما عندهم من الخلاف فلو كان
ها هنا عندهم خلاف لما قاله هذا القايل او فعله لاظهروا ذلك فلما لم
يظهروا ذلك دل على انهم راضون بذلك والدليل على ما قلناه ان الصحابة
كانوا يظهرون الخلاف في الحوادث ولهذا روي عن عمر انه قال لا تغالوا
في صدقات النسا فانه لو كان مكرمة لكان اولاكم بها النبي صلى الله عليه وسلم
فقامت وقالت يعطينا الله ويمنعنا ابن الخطاب اين كتاب الله تعالى

ما قد عنه قوله وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال عمر امرأة
خاصمت عمر فخصمته ورجع عن ذلك وروي عن علي ابن طالب أنه قال يوما
على المنبر كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر ألا تباع أمهات الأولاد وأرى الآن
أن يبعن فقام عبيدة السلماني وقال رأيك مع أمير المؤمنين أحب إلينا من رأيك
وحدك وكان عمر يفتي في الحوادث ويفتي غيره ثم يختار منه ولهذا روي
أنه رجع إلى قول علي في مسائل وقال لولا علي لهلك عمر وإلى قول معاذ وقال
عجز النساء أن يلدن مثل معاذ لولا معاذ لهلك عمر وإن كان العادة فيما
بين أهل الاجتهاد إظهار الخلاف من غير توقيف دل سكوتهم هاهنا
على الرضا والقول الصيرفي إن كان سكوتهم رضى منهم فيجب أن يكون إجماعا وإن
لم يكن رضى فيجب أن لا يكون حجة وأنت تقول هو حجة فليس بإجماع
احتج المخالف بأن قال سكوتهم يجوز أن يكون عن الرضى كما قلتم
ويجوز أن يكون عن هيبة ويجوز أن يكون لأن عنده أن كل مجتهد مصيب
ويجوز أن يكون لأنه في الفكر والروية وإذا احتمل هذه المعاني كلها فلا يجوز أن
يضيف إليه مذهبا ويثبت الإجماع به والجواب أن العادة ما ذكرناه وما
يثبت بالعادات مثل ما يثبت بالمشاهدات في تعليق الأحكام عليها
فأما قولكم إنه يجوز أن يكون عن هيبة فليس بصحيح لأنه لا هيبة في ذلك
ولهذا ردوا على عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مسائل وردت عليه امرأة
وكان من أهيب الناس ورد عبيدة السلماني على علي رضي الله عنه فدل على
أنهم ما كان يأخذهم في ذلك هيبة فإن قيل فقد روي عن ابن عباس أنه
أظهر الخلاف في العول بعد عمر وقيل له لم لم تظهر في زمان عمر فقال هبته
وكان امرأ مهيبا قلنا أما عبد الله بن عباس كان من أصحاب عمر وكان صغير

العصر

العصر في زمانه فيحتمل أن يكون وأخر الخلاف إلى حالة أخرى وفي الحوادث
التي ذكرناها كلهم أظهروا الخلاف ولم يهابوا وأيضا فقول ابن عباس حجة
عليكم فإنه قد أظهر الخلاف في زمن ... فلو كان من هاب
خلاف لا يظهر في وقت ما وهذا صحيح لأن عندنا انقراض العصر شرط
في هذا النوع من الإجماع وجها واحدا على أحد طريقي أصحابنا فعبد الله بن
عباس أظهر الخلاف قبل انقراض العصر ولم يكن قد انعقد الإجماع ولأن
عبد الله بن عباس كان يغلظ القول في ذلك ويقول من شاء باهلته أن الله لم
يجعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فأين موضع الثلث
وكان يقول وايم الله لو قدم من قدمه الله وأخر من أخره الله ما عالت فريضة
فأراد إلى هيبته من هذا التغليظ وأما قولكم إنه يجوز أن يذهب إلى أن كل
مجتهد مصيب فغير صحيح لأنه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك وهذا
أمر حدث بعدهم ثم لو كان عنده خلاف لأظهر وإن كان يرى ذلك
كما أن من خالفنا في مسألة المجتهدين وذهب إلى أن كل واحد منهما
مصيب يظهر الخلاف في موضع الخلاف وأما قولكم إنه يكون
في الفكر والروية فإنه يكون يوما أو يومين ثم يظهر وأما أن يموت
في الفكر والروية فهو خلاف العادة فبطل قولكم وإن قيل يحتمل أنه
قال الواحد منهم ذلك وسكت الباقون لأن بعضهم ارتضى وبعضهم لعدم الاجتهاد فإن
يكون قد ترك الاجتهاد قلنا هذا خلاف العادة ثم هذا يؤدي إلى خلو
الوقت عن قائم لله في الأرض بحجته وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تخلو الأرض من
قائم لله في الأرض بحجته وإذا أخطأ الواحد وسكت الباقون وتركوا الاجتهاد
فقد فقد هاهنا القائم لله بحجته وذلك لا يجوز احتج أبو علي بن أبي هريرة

بانه يجوز ان يكون ترك الاعتراض لانه رأى الاقتناع على الامام والحاكم
ولهذا نحن نحضر مجالس الحكام ونراهم يحكمون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم
قلنا قد روينا عن عبيدة السلماني وعن الحارث انهما ردا على عمر فدل على بطلان
هذا الكلام واما نحن اذا حضرنا مجالس الحكام فلا ننكر عليهم لان الانكار
قد تقدم والعلم به سابق فلا نحتاج ان نقول له اخطأت في هذه المسألة لانه
يقول قد عرفت مذهبي ومذهبك في هذا والصواب عندي هذا وما عداه
خطأ وانما هذا في مسألة لم يتقدم العلم بها وفي مثل ذلك لا يسكتون
عن اظهار ما عندهم وان كان اماما او حاكما **فصل** هل الشرط في
الاجماع انقراض العصر ام لا فيه وجهان من اصحابنا من قال انقراض العصر
شرط في صحة الاجماع فعلى قول هذا اذا اتفقوا على حكم في حادثة
لا يكون هذا اجماعا حتى يموتوا على ذلك فان ماتوا وكل من ادركهم
من عصرهم من اهل الاجتهاد صار اجماعا وان رجع واحد او ادرك
مجتهدا في عصرهم وخالفهم لم يكن اجماعا ومن اصحابنا من قال هذا اجماع
قبل انقراض العصر فعلى قول هذا اذا اتفقوا على حكم في حادثة صار اجماعا
حتى اذا رجع واحد منهم لم يجز ولو ادركهم في عصرهم واحد ممن هو
من اهل الاجتهاد وخالفهم لم يجز وهذا هو الصحيح ومن اصحابنا من قال
ان الاجماع عن قول الكل او فعل الكل فانقراض العصر ليس بشرط وان
كان عن قول البعض وسكوت الباقين او عن فعل البعض وسكوت الباقين
ففيه طريقان احدهما انه على الوجهين كالمسئلة قبله والثاني انه يعتبر فيه
انقراض العصر قولا واحدا والدليل على ما قدمناه هنا اذا قلنا القول الصحيح
ان انقراض العصر ليس بشرط في شيء من ذلك جميع ما ذكرناه من الايات
والظواهر في مسألة الاجماع من قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله

وكذلك جعلناكم امة وسطا وغير ذلك مما قدمناه وجه الدليل انه
جعل اتفاقهم حجة ولم يفرق بين ان ينقرض العصر او لا ينقرض فهو
على عمومه ويدل عليه انه وجد الاتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة
فوجب ان يكون حجة اصله اذا انقرضوا عليه ويدل عليه ان من جعل
قوله حجة في حادثة لم يعتبر موته في حجة قوله كالرسول صلى الله عليه وسلم ويدل
عليه ان اعتبار هذا يؤدي الى ابطال الاجماع لان العصر الاول لا ينقرض
حتى يلحق بهم قوم من اهل الاجتهاد من العصر الثاني فيعتبر اجماعهم
وهم ايضا لا ينقرضون حتى يلحق بهم قوم من العصر الذي بعدهم وعلى
هذا ابدا فوجب الا يعتبر ذلك **احتج** من خالف بقوله تعالى لتكونوا شهداء
على الناس ولو اعتبر انقراضهم صاروا شهداء على انفسهم **والجواب**
ان الاية تقتضي ان يكونوا شهداء على غيرهم وعلى انفسهم لانه قال شهداء
على الناس وهم من الناس فيدخلون في عموم اللفظ كما يدخل غيرهم
وجواب اخر انه تدقيق ان هذه الاية واردة في شهادة هذه الامة على سائر
الامم يوم القيامة فلا حجة لكم فيها **احتج** ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تخلو عصر من قائم لله بحجة فدل على ان بعض العصر يجوز ان تخلو من
ذلك **فالجواب** انا لا نعرف هذا الحديث فيجب ان يسندوه لنعرفه **وجواب**
اخر انا نعمل بنطقه فان العصر لا يخلو من قائم لله بحجة غير انا نترك بعض ما
ذكرناه لانه اقوى منه والشيء اذا جعل قوله حجة لم يدل على انه لا يجوز تركه
لحجة اقوى منه كما ان قول النبي صلى الله عليه وسلم حجة ثم يجوز تركه بما هو اقوى
منه من الكتاب وغيره **احتج** ايضا بان الصحابة رجعت عن اقاويلها بعد
الاتفاق وهذا روي عن علي عليه السلام انه قال كان رأيي ورأي الجماعة ان لا

تباع امهات الاولاد واري الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك
مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك ۞ والجواب
الصحيح من هذا الخبر انه قال كان رايي وراي امير المومنين عمر ان لا تباع امهات
الاولاد واري الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك مع امير المومنين احب الينا
من رايك وحدك وهذا ليس باجماع وجواب اخر ان نبين ان المراد به جماعة
من الصحابة فلم يرد به جميع الصحابة احتج المخالف بان من جعل قوله حجة لم يشترط
الاحموته كالنبي صلى الله عليه وسلم والجواب ان قول النبي صلى الله عليه وسلم هو الحجة
عليكم وانه حجة قبل الموت فلم يكن هذا مثله وجواب اخر ان قول النبي صلى الله
عليه وسلم يجوز ان يرد عليه النسخ فلم يستقر الا بعد الموت بخلاف مسئلتنا
فان قول الصحابة لا يجوز ان يدخله النسخ لان النسخ بعد الرسول صلى الله
عليه وسلم لا يجوز فلهذا قلنا انه يعتبر فيه الموت وهذا المعنى وهو الجواب
الثاني ان هناك اذا دخله النسخ لا يتبين انه لم يكن حجة بل نقول انه كان
حجة الى هذه الغاية ثم سقط بالنسخ وهنا لو قلنا رجوعه لكان ذلك تخطية
لقوله الاول فيودي ذلك الى اتفاق الامة على الخطا واتفاق الامة على الخطا
لا يجوز احتج من قال انه يعتبر انقراض العصر فيما ينعقد بقول البعض او فعله
وسكوت الباقين بان قال المجتهد قد سكت لانه في مهلة النظر
والروية فاذا اظهر الخلاف علمنا بانه لم يكن اجماعا واذا مات
قبل اظهار الخلاف علمنا بانه راض بقولهم فانعقد الاجماع ۞
والجواب انه لو كان هذا صحيحا لوجب اذا مات في الحال ان يجوز
لغيره الرجوع فيما افتى به مع الجماعة فلما لا نعلم حصول الاجماع
ولما ثبت انه لا يجوز لاحد ان يرجع عما افتى به مع الجماعة دل على ان

الاجماع قد حصل بسكوته فصار بمنزلة ما لو افتى معهم ۞

باب ما يصح من الاجماع وما لا يصح ومن يعتبر قوله في الاجماع ومن لا يعتبر ۞

اجماع سائر الامم غير هذه الامة ليس بحجة وقال بعض الناس حجة
وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني من اصحابنا فالدليل على صحة
مذهبنا ان الاجماع انما صار حجة بالشرع والشرع لم يرد الا بعصمة
هذه الامة فلا يجوز ان يكون غيرها من الامم معصوما فصل واما
هذه الامة فاجماع علماء كل عصر منهم حجة على العصر الذي بعدهم
وقال داود اجماع غير الصحابة ليس بحجة والدليل على صحة مذهبنا
قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين
وهذا عام في الصحابة وغيرهم من المومنين ويدل عليه قوله صلى الله
عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وسائر الاخبار التي ذكرناها فيما
تقدم وذلك كله يدل على صحة الاجماع سواء كان في الصحابة
او غيرها ويدل عليه ان العصر الاول والثاني فيما ينقلون من الاخبار سوا
فوجب ان يكونوا فيما ينعقدون عليه من الاحكام سوا ويدل
عليه انه اتفاق من علماء العصر على حكم الحادثة فكان حجة اصله
اجماع الصحابة احتج المخالف بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهذا خطاب خاص للصحابة
والجواب انا لا نسلم ان هذا خاص للصحابة دون غيرهم بل هو خطاب
لسائر المومنين كما ان قوله واقيموا الصلاة واتوا الزكاة وسائر ما
ورد به الخطاب في هذا الجنس خطاب لجميع المومنين والذي يدل على

هذا أن من لم يكن بالغاً من الصحابة عند نزول الآية ثم بلغ دخل في
الخطاب ولا فرق بين من يكون موجوداً أو لم يكن مكلفاً وبين
من لم يكن موجوداً إلا أن الجميع لا يدخلون في الخطاب ثم ثبت
أنه إذا بلغ دخل في الخطاب دل على أن غيره إذا وجد دخل في الخطاب
احتج القائل بأن قال عصمة الأمة طريقها الشرع لأن العقل لا يمنع جواز
الخطأ عليهم وقد ورد الشرع بنفي الخطأ وبالعصمة للصحابة رضي الله
عنهم فبقي من عداهم على الأصل والجواب أن الدليل الذي اقتضى عصمة
الصحابة اقتضى عصمة سائر الأعصار وقد بينا ذلك احتج القائل بأن قال
إجماع غير الصحابة لا يتصور لكثرة العلماء وتباعد الأقطار وتعذر الضبط
لأقاويل الجميع فيجب ألا يكون حجة والجواب عنه ما بيناه في المسألة
قبلها مع الرافضة والنظام **فصل** ويعتبر في الإجماع اتفاق جميع
علماء العصر على حكم الحادثة فإن خالف مخالف فإن كان رجلاً أو رجلين لا
يكون ذلك إجماعاً وقال ابن جرير إذا خالف رجل يكون إجماعاً وإن
خالف اثنين ذلك لا يكون إجماعاً ومن الناس من قال إن كان عدد الموافقين
أكثر من عدد المخالفين فهو حجة وإن لم يزد عددهم لم يكن حجة وقال
بعضهم إن كان الموافقون عدداً يقع العلم بخبرهم كان قولهم حجة
وإن كان دون ذلك لا يكون حجة وقال بعض الناس إذا اتفق أهل
الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة لا يعتد بخلاف
غيرهم وقال مالك إذا اجتمع أهل المدينة لا يعتد بخلاف غيرهم
قال الإمام من الصحابة أراد بها طريقة الأخبار كالأخبار
والصاع وقال بعض الصحابة إنما أراد به الترجيح بنقلهم وقال بعضهم إنما

أراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وقال الخلفاء إذا اجتمع
الأربعة على شيء كان ذلك إجماعاً وحجة ولم يعتد بخلاف غيرهم
وقالت الرافضة إذا قال علي عليه السلام قولاً لم يعتد بخلاف غيره
ونحن ندل على فساد هذه الأقاويل على الترتيب إن شاء الله تعالى
فصل فأما الدليل على فساد قول ابن جرير حيث قال إذا قال
الصحابة قولاً وخالفهم واحد أو اثنان لم يكن إجماعاً قوله تعالى وإن
تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول وها هنا قد وجد التنازع
بخلاف من خالف فوجب أن يكون الرجوع إلى الله والرسول
وأنتم تقولون إن الرجوع إلى قول الجماعة يدل عليه أن أبا بكر الصديق
رضي الله عنه خالف سائر الصحابة في قتال أهل الردة وأقروه على ذلك
واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس
حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا
بحقها فقال لهم قد قال إلا بحقها والزكاة من حقها ولو كان
قولهم حجة لاستدلوا عليه بذلك ولم يرجعوا إلى الأخبار والآحاد
ولما لم يستدلوا بذلك واستدلوا بغيره دل على أن ذلك ليس بحجة ويدل
عليه أن عبد الله بن عباس خالف الصحابة في خمس مسائل من الفرائض
تفرد بها وعبد الله بن مسعود خالفهم في أربع مسائل يقال لها
مربعات عبد الله بن مسعود تفرد بها ولم ينكر عليهما ذلك
ولو كان اتفاق الجماعة مع خلاف الواحد إجماعاً لاستدلوا
عليهما بذلك ولما لم يستدلوا بذلك رجعوا في ذلك إلى أدلة كالأخبار

الآحاد والقياس دال على بطلان قولكم ويدل عليه أنه لم يسوغ علماء
العصر على حكم الحادثة ولا يكون إجماعًا أصله إذا خالف جماعة
كثيرة ويدل عليه أن الإجماع طريقه الشرع والشرع ورد بعصمة
جميع الأمة دون معظمها فوجب أن يجوز الخطأ عليهم ويدل عليه
أن من قال لا يعتد بخلاف الواحد والاثنين لا ينفك قوله عن قول
من يقول اختلاف الخمسة لا يمنع الإجماع وعلى ذلك العشرة وما زاد
فوجب أن يبطل الجميع فإن قيل فيجب على مقتضى هذا الدليل
أن لا يقدم الخبر المتواتر على خبر الواحد ويقال إن خبر الواحد والاثنين
وما زاد إلى أن يبلغ حد التواتر كلها واحد لا ينفصل بعضها عن بعض
فلا يقدم بعضها على البعض ولما أجمعنا على فساد هذا دل على بطلان ما ذكرتم
والجواب أن هاهنا معنى يوجب الفرق بينهما وهو أن ما بلغ حد التواتر
يقع العلم به عند سماعه ضرورة وليس كذلك فيما اختلفنا فيه لأن جواز
الخطأ على كل واحد من هذه الأعداد سواء وكان حكم الجميع واحدًا
احتج المخالف بقوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة وبقوله
صلى الله عليه وسلم الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد والجواب
أن الخبر الأول إنما ورد في جماعة الصلاة بدليل أن أحدًا لا يقول إن إجماع
الاثنين حجة والخبر الثاني ورد في الأخبار بدليل أن أحدًا لم يقل إن
قول الاثنين إجماع فدل على أن المراد بالخبر ما ذكرناه احتج أيضًا بما
روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال عليكم بالجماعة وقال عليكم بالسواد
الأعظم والجواب أن المراد بذلك الأمة كلها فنحمله بدليل ما ذكرناه
واحتج أيضًا بأن قال رجع الناس في خلافة أبي بكر رضي الله عنه إلى الإجماع

وقد خالف علي وسعد ولم يلتفت إلى خلافهما والجواب أنا لا نسلم
أن عليًا خالف في ذلك إنما قيل إنه لم يحضر وليس من شرط الإجماع
أن يحضر بل يكفي أن يسمع ويسكت وقد دل ذلك على الرضى وأما سعد فإنه خالف
ولكنه ظن أنه لم يعقد له الأمر ولما روى أبو بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم
جعل الأئمة من قريش سكت فأما أن يكون قد خالف فلا احتج أيضًا
بأن خبر الجماعة يقدم على خبر الواحد فكذلك قول الجماعة يجب أن
يكون مقدمًا على قول الواحد والجواب أنكم إن أردتم بذلك الخبر
المتواتر فذلك يوجب العلم ضرورة وكان مقدمًا على خبر الواحد
وهاهنا يجوز الخطأ على الفريقين على وجه واحد فلا يجوز تقديم أحدهما
على الآخر وإن أردتم بذلك خبرين من أخبار الآحاد إذا تعارضا وأحدهما
أكثر رواة من الآخر فمن أصحابنا من قال لا يرجح بكثرة العدد كالشهادة
فعلى قول هذا القائل يسقط الاستدلال وإن سلمنا فغير ممتنع أن
تقدم الرواية بكثرة العدد ولا يرجح أقاويل المجتهدين ألا ترى أن رواية الأعلم
تقدم على رواية الواحد فكذلك رواية الأقرب إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فتقدم على رواية الأبعد وقوله في الاجتهاد لا يقدم على قول الأبعد
وجواب آخر أن الأخبار طريقها الظن فما كان أقوى في الظن كان أولى
وليس كذلك هاهنا فإن الإجماع طريقه العصمة عن الخطأ والخطأ
يجوز على الفريقين فاستويا بذلك على صحة هذا أن رواية الخمسة ورواية العشرة
على الخمسة وفي الإجماع لا يقدم قول العشرة على قول الخمسة فصل
وأما الكلام مع من يقول إنه إذا اتفق المعظم لم يعتد بخلاف الأقل فمثل الكلام
مع ابن جرير أن العصمة ورد الشرع بها لجميع المؤمنين فلا يجوز أن تثبت لمعظمهم

فصل ودليلهم مثل الدليل في المسألة قبلها والجواب نحو ما تقدم
واما الدليل على فساد قول من قال اتفاق اهل الحرمين حجة وقول من قال اتفاق
اهل المصرين البصرة والكوفة حجة وقول من يقول اتفاق اهل المدينة حجة وهو
قول ابلا/ وكل ما ذكرناه في المسألة قبلها مع ان حرم لا يعصم بعض الامة
ويدل عليه ان الاعتبار بالعلم ومعرفة طرق الاجتهاد وهذا لا يختص به
اهل بلد دون بلد فيجب ان يكون الجميع في ذلك سواء ويدل عليه ان هذا يؤدي
الى محال لانكم تقولون قول من هو بالمدينة حجة ما دام قاطنا بالمدينة فاذا
خرج منها لم يكن قوله حجة وهذا محال لان كل من كان قوله حجة
في موضع كان قوله حجة في جميع المواضع واهله النبي صلى الله عليه وسلم
احتج المخالف بان قال روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المدينة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم
والجواب ان هذا لا يقتضي نفي الخطا وغيره فنحمله على غيره بدليل ما ذكرناه
احتج ايضا بقوله صلى الله عليه وسلم ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية
الى جحرها والجواب ان هذا يدل على ان الاسلام يأرز اليها فليس فيه ان قولهم
حجة وجواب اخر ان هذا ورد في جميع الاسلام وعندنا اذا اجتمع
جميع المسلمين في المدينة كان قولهم حجة فلا حجة لكم في الحديث
احتج ايضا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يكايد احد اهل المدينة
الا انماع كما ينماع الملح في الماء والجواب ان هذا ورد في المكايدة
والخلاف في مسائل الاجتهاد ليس من المكايدة فلا حجة لكم فيه
وجواب اخر ان هذه كلها اخبار احاد ولا يجوز ان يثبت بها اصل من الاصول
احتج بان المدينة مهاجر النبي صلى الله عليه وسلم ومهبط الوحي وموضع القبر

ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يكون الحق خارجا
عن قول اهلها والجواب ان هذا دعوى لانه يجوز الخطا مع وجود
هذه المعاني فمن ادعى العصمة بذلك احتاج الى دليل ثم هذا يعارضه
قول من يقول ان اجماع اهل مكة والمدينة حجة بان يقول مكة
موضع المناسك ومولد النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومولد
اسمعيل ومقام ابرهيم فلا يجوز ان يكون الحق خارجا عن قول
اهلها وليس قولكم باولى من قول هذا القايل فيتعارض القولان
ويسقطان ويرجع في طلب العصمة الى دليل اخر احتج ايضا بان رواية
اهل المدينة تقدم على غيرهم فكذلك قولهم في الاجتهاد جاز ان يقدم
على قول غيرهم والجواب ان هذا دعوى لا برهان عليه وجمع من غير
علة ولو اذا قدم اهل المدينة في رواية الاخبار فما يدل على ان قول
اهلها في الاجتهاد ان يقدم على قول غيرها وجواب اخر ان الاخبار
تقدم بما لا يقدم به قول المجتهدين والدليل على ان قول الجماعة
الكثيرة في الاخبار يقدم على قول الجماعة اليسيرة ولا يقدم
قول الجماعة الكثيرة في الاجتهاد على قول من دونها وكذلك
قول الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والاعرف بالصفة
يقدم على قول غيره ولا يقدم له بذلك في الاجتهاد فدل على ان ذلك
مفارق لهذا وجواب اخر ان الاخبار طريقها الاذن والحاسة السمع
فمن كان اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واكثر مشاهدة كان
اضبط لما يرويه واهل المدينة شاهدوا ذلك وسمعوه فهم اضبط لذلك
فكان قولهم مقدما على قول غيرهم والاجتهاد يدرك بحاسة القلب

والفكر والنظر وربما كان نظر من ليس من أهل المدينة أصوب
والخبر ما أقوى ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم رحم الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمع فرب حامل فقه غير
فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه فإن قيل هذا الوجه
احتج من قال اتفاق أهل الحرمين حجة بأنه الحرم الذي حرمه الله ومولد
النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه وموضع المناسك ومولد اسمعيل
ومقام ابرهيم وأشرف بالبيت ولهذا حرم صيده وكلاه وشجاره
والآخر حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ومهاجره ومستقر الاسلام
ومجمع الصحابة ومهبط الوحي وموضع القبر فلا يجوز أن يخرج
الحق عن إجماع أهلها ومن قال إن إجماع أهل المصرين حجة استدل
بقريب من هذا أنهم أولاد الصحابة من المهاجرين والانصار ولان عمر رضوان الله
عليه بناهما ونقل إليهما أولاد المهاجرين والانصار فلا يخرج الحق عن أهلها
والجواب عنه ما ذكرنا أن الاعتماد على العلم والاجتهاد لا على
الانساب والاماكن وهذه المعاني ولأن هذه الآثار يعارض بعضها
بعضا فيسقط الجميع ويبقى طلب العصمة موقوفا على الدليل مسئلة
فصل وأما الدليل على فساد من قال إن إجماع الخلفاء الاربعة حجة
فإذا اتفقوا لم يعتد بخلاف غيرهم هو أن العصمة طريقها الشرع
والشرع ورد بها لجميع الامة ولا يجوز إثباتها في حق بعض الامة ويدل
عليه أن ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل انفرد بها
وابن مسعود انفرد بأربع مسائل ولم يحتج عليهم أحد من الصحابة بإجماع
الخلفاء الاربعة فدل على بطلان ما ذكرت وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم

قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين
من بعدي أبي بكر وعمر احتج من خالف لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ
والجواب أنه أراد بذلك الاقتداء بهم في المسنونات والمستحبات
ولم يرد به تقليدهم فيما يجمعون عليه بطلان ما قالوا فصل
اتفاق أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بحجة وقالت الرافضة قول
علي وحده حجة واتفاق أهل بيته حجة لأن فيهم الإمام المعصوم
والدليل على فساد قولهم قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فعلق الوعيد على مشاقة
جميع المؤمنين فدل على أنه لا يتعلق بمخالفة قول بعضهم وعندكم
الوعيد يتعلق بقول علي وحده إذا خالفه ويدل عليه قوله عليه السلام
أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فإن قيل هذا خبر واحد
ولا نقول به قلنا نحن نبني هذا على الأصل وإذا ثبت هذا الأصل استدللنا
ويدل عليه أن عليا عليه السلام خالف الصحابة في مسائل مشهورة لا تحصى
عددها كثرة ولم يقل لأحد قولي حجة ولو كان قوله حجة لاحتج عليهم
بذلك فدل على أن مذهبهم ليس بحجة لأنه لا يجوز أن يخفى عليه [illegible]
ولما قال كان رأيي ورأي الجماعة أن لا تباع أمهات الاولاد وأرى
الآن أن يبعن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب إلينا
من رأيك وحدك ولم ينكر عليه فدل على بطلان ما قلتموه
احتج من خالف بقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت
ويطهركم تطهيرا والخطأ من الرجس فيجب أن يكونوا مطهرين

منه والجواب أن أهل البيت عندنا وإن كان في البيت من الأزواج والأقارب
ولا يقع الحمد أن إنفاق أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة وجواب آخر
أنه أراد نفي العار والقبائح دون الرأي والاجتهاد فيحمل على هذا بالدليل
فإن قيل المراد بالأهل علي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم
والدليل على ذلك أنه لما نزلت هذه الآية أدار النبي صلى الله عليه وسلم كساء
عليهم وقال هؤلاء أهل بيتي الجواب أن هذا من أخبار الآحاد
وعندكم لا تقبل في مسائل الفروع فكيف في مسائل الأصول الأشياء وهو
خلاف ظاهر القرآن لأن أهل البيت عبارة عمن في البيت وفي
العرف أيضاً إذا قيل هؤلاء أهل بيت فلان يعقل منه أزواجه ومن
في داره أيضاً فإنه تقدم ذكر الأزواج قبل هذا وهو قوله يا نساء النبي
ثم قال إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت فالظاهر
أنه خطاب لمن تقدم ذكره في أول الآية وجواب آخر أنه إن صح أن
المراد بأهل البيت من ذكروه فيحمل الآية على ذهاب العار والقبائح
بدليل ما ذكرناه احتج أيضاً بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إني
تارك فيكم الثقلين فإن تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي
الجواب أن هذا من أخبار الآحاد وأنتم لا تقولون به ونحن نقول به في
مسائل الفروع فأما في مسائل الأصول فلا حجة فيه في هذا الموضع باتفاق
منا ومنكم احتج بأن قال أنهم من بيت الرسالة ومعدن النبوة فاختصوا
بالعصمة والجواب أن هذا دعوى لأنه ليس إذا كانوا بهذه الصفة يدل
على أن الخطأ عليهم لا يجوز يجب أن يكون ذلك موجب للعصمة ثم هذا باطل
بأزواج النبي صلى الله عليه وسلم فإنهن اختصصن بما ذكرتم ولم يختصصن بتضعيف

الثواب على الطاعات وتضعيف العقاب على المعاصي ثم لا يدل
ذلك على العصمة في حقهن فصل ويعتبر في صحة الإجماع
قول كل من كان من أهل الاجتهاد سواء كان معروفاً مشهوراً
أو خاملاً مستوراً وسواء كان عدلاً أميناً منهتكاً لأن المعول في ذلك
على الاجتهاد والمعرفة في ذلك وغيره سواء الفاسق والعدل على
صفة واحدة فصل وسواء كان المجتهد من عصرهم ولحق
بهم من العصر الذي بعدهم وصار من أهل الاجتهاد في عصرهم
كالتابعي إذا لحق الصحابي في حال حدوث الحادثة وهو من أهل الاجتهاد
ومن أصحابنا من قال لا يعتد بقول التابعي مع الصحابة والدليل على
صحة الوجه الأول قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول
وجه الدليل أنه أمر بالرجوع عند التنازع إلى الكتاب والسنة
وأنتم تقولون يرجع إلى قول الصحابة ويدل عليه أنه من أهل الاجتهاد
في وقت الحادثة فاعتبر رضاه في صحة الإجماع كأصاغر الصحابة
ويدل عليه أن الاعتبار بالعلم بالصحبة ألا ترى أن من صحب ولم يكن
عالماً لم يعتبر قوله في صحة الإجماع وإذا كان الاعتبار بالعلم
وجب أن يعتبر خلاف التابعي لأنه عالم احتج المخالف بأن علياً رضي الله
عنه نقض الحكم على شريح حين قضى بين ابني عم أحدهما أخ لأم وجعل
المال كله لابن العم الذي هو أخ من الأم وأن عائشة رضي الله عنها أنكرت
على أبي سلمة حين خالف ابن عباس في عدة المتوفى عنها زوجها وقالت
مثلك مثل الفروج الذي يسمع الديكة تصيح فصاح بصياحها والجواب
أن حديث علي رضي الله عنه حجة عليكم فإنه ولاه القضاء ورضي به في الاجتهاد

أو فاسقاً صح

وروي أنه تحاكم إليه في درع ادعاه على يهودي فقضى على علي رضوان الله
عليه فأسلم اليهودي ببركة ذلك وأما نقض الحكم عليه فيجوز أن
يكون لأنه انعقد عليه الإجماع قبل أن يصير شريح من أهل الاجتهاد
ولا يعتد بقوله فيه وهذا لا يخرج عن أن يكون مساويا لهم في الاجتهاد
فيما يحدث من الحوادث وأما حديث عائشة رضي الله عنها فقد خالفها ابن ع
أبو هريرة فإنه روي أنه قال في هذه القصة قولي فيها مثل قول ابن
أبي سلمة فأقره على الخلاف ويدل على أنه لم يرجع عن قولها ما يدل على أنه لا يعتقد
خلافه ويجوز أن يكون تقدم فتواه على ابن عباس وادعى منزلته وطلب
مساواته فأنكرت عليه عائشة ذلك احتج أن الصحابة أعلم من التابعين
بالأحكام فإنهم شاهدوا الوحي والتنزيل وعرفوا المقاصد والأغراض
فكانوا مع التابعين بمنزلة العلماء مع العامة والجواب أنا لا نسلم
أنهم أعلم من التابعين بالأحكام والدليل عليه أن [illegible] كان يحيل بالمسائل
على الحسن البصري وابن عمر كان يحيل بالمسائل على ابن المسيب
وقالوا هو والله أحد المفتين ولو رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم
لسره ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي
فوعاها ثم أداها كما سمع فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل
فقه إلى من هو أفقه منه وما ذكروه من الترجيح لا يمنع مساواة التابعي لهم
في الاجتهاد ألا ترى أن من طالت صحبته من أكابر الصحابة وعلمائهم
من المزية بطول الصحبة وقوة الأنس بكلام الرسول عليه السلام ما ليس
لصغارهم ومتأخريهم ثم الجميع في الاجتهاد على صفة واحدة يبطل
ما قالوه وجواب آخر أن هذا الترجيح إنما يصح لو كانت الأحكام كلها

مأخوذة من المسموع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأما إذا كانت مختلفة
منها ما يؤخذ من الكتاب ومنها ما يؤخذ من القياس والاجتهاد
وترتيب الأدلة فلا يظهر للصحابي ترجيح في ذلك على التابعي والدليل
عليه أن سعيد بن المسيب والحسن البصري وأصحاب عبد الله كمسروق
والأسود وعلقمة كانوا مجتهدين في زمن الصحابة ويفتون ولم
ينكر عليهم أحد فصل وأما من خرج من الملة بتأويل أو بغير
تأويل فإنه لا يعتد بقوله في الإجماع فإن أسلم وصار من أهل الاجتهاد
عند الحادثة اعتبر قوله وإن انعقد الإجماع وكان كافرا ثم أسلم
وصار من أهل الاجتهاد بني على القولين فإن قلنا إن انقراض العصر
ليس بشرط لم يعتد بقوله بل يلزمه الرجوع إلى الإجماع وإن قلنا
إن انقراض العصر شرط اعتبر قوله فإن خالفهم لم يكن ذلك إجماعا
فصل فأما من ليس من أهل الاجتهاد في الأحكام كالمتكلمين فلا اعتبار بقولهم
والأصوليين في الإجماع وقال بعضهم يعتبر قول العامة وهذا اختيار
القاضي أبي بكر رحمه الله والدليل على فساد قول أهل هؤلاء أن
المتكلمين والأصوليين ليسوا هم من أهل الاجتهاد لأنهم لا يعرفون
أدلة الفقه والأحكام ومعانيها فهم كالعامة وهذا صحيح لأن
المتكلم يعلم صحة القياس وطرق النظر والاجتهاد في العقليات
وهاهنا يحتاج إلى الأدلة الشرعية وليس عنده من ذلك خبر فلا يجوز أن
يعتبر قوله مع أهل الاجتهاد كأهل الأدب والطب وأما الأصولي
وهو الذي يعرف أصول الفقه فهو أيضا من أهل الاجتهاد كأهل الأدب
والطب لا يعرف الأدلة على التفصيل وإنما يعرف في الجملة لأنه يعرف

ان الامر يقتضي الوجوب وله صيغة وانه قد يقتضي الندب وكذلك
يعرف استنباط العلل وما يصح منها وما لا يصح على طريق الاجمال
واما اذا سئل عن مسئلة من مسائل الاجتهاد من الفروع فانه لا يعلم دليل
تلك المسئلة لا من جهة النطق ولا من جهة الاستنباط وهذا من عرف
فروع الفقه بادلتها على التفصيل وهو لا يعرف اصول الفقه لا يعتد
بقوله في مسئلة من مسائل الاصول حين لم يعرف ذلك بطريقه وان كان
عارفا بالتفصيل **واما الدليل** على فساد قول من قال ان اتفاق العامة
شرط في صحة الاجماع هو ان العامي ليس من اهل الاجتهاد ولا يعتد
بقوله في الاجماع كالصبي والمجنون ويدل عليه انه لا يجوز تقليده
في الحوادث فلا يعتد بخلافه كالصبي والمجنون **احتج** بقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين وقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة
قال وهؤلاء من المؤمنين ومن الامة **والجواب** انه عام فنخصه بما خصصتم
في الصبي والمجنون

باب الاجماع بعد الخلاف

مسئلة اذا اختلفت الصحابة على قولين وانقرض العصر ثم
اجمع التابعون على احدهما لم تصر المسئلة اجماعا في قول عامة اصحابنا
وقال ابو علي بن خيران وابو بكر القفال يصير اجماعا ويسقط القول
الاخر وهو قول المعتزلة واصحاب ابي حنيفة **والدليل** على صحة
مذهبنا قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول والصحابة
في هذه الحادثة تنازعوا على قولين فوجب ان يكون الرجوع الى الكتاب
والسنة وانتم تقولون الرجوع الى اجماع التابعين بعد ذلك ويدل عليه قوله
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا يدل

على جواز الاخذ بقول كل طائفة منهما وانتم تقولون اذا اتفق التابعون
على احدهما حرم الاخذ بالاخر وذلك خلاف ما يقتضيه عموم الخبر
ويدل عليه ان اختلاف الصحابة في المسئلة على قولين اجماع منهم على
تسويغ الاجتهاد فيها وجواز الاخذ بكل واحد من القولين
فلا يجوز للتابعين ابطال هذا الاجماع باتفاق من جهتهم كما لو اتفق
الصحابة في الحادثة على قول فانه يحرم على التابعين احداث قول ثاني
خلاف اتفاقهم **فان قيل** هذا يلزم عليه اذا اتفق الصحابة
على قولين في حادثة ثم اتفقوا بعد ذلك على احدهما فان هذا الاجماع
الثاني ابطال للاول ومع ذلك فانه يجوز **والجواب** انا اذا قلنا انقراض
العصر شرط في انعقاد الاجماع فلا نسلم ان اتفاقهم على قولين
اجماع منهم لان على هذا القول الاجماع لا يتم حتى ينقرض العصر
والعصر لم ينقرض وان قلنا ان انقراض العصر ليس بشرط لم يجز للصحابة
ان يتفقوا على احدهما بعد اختلافهم على قولين **فان قيل** انما يتفقوا
على تسويغ الاجتهاد في الحادثة ما لم يحدث هناك اجماع على احد



القولين فاذا حدث اجماع من التابعين على احد القولين سقط ذلك
الاجماع الاول وهذا كما تقول ان العادم للماء اذا تيمم فتيممه
صحيح قبل الدخول في الصلاة بالاجماع بشرط الاعدام فاذا
وجد الماء وزال العدم بطل الحكم بصحة تيممه كذلك في مسئلتنا
والجواب ان هناك اتفقنا على صحة تيممه قبل الاحرام بشرط ان لا يزول
العدم فاذا زال العدم زال الاجماع لزوال شرطه بخلاف مسئلتنا فانا
حكمنا باتفاق الصحابة ان هذه المسئلة يسوغ فيها الاجتهاد وانه

يجوز الاخذ بكل واحد منهما على الاطلاق فدل على الفرق بينهما
وجواب اخر ان زوال الاجماع بموت الجماعة لا يوجب بطلان ما اجمعوا عليه
وهاهنا يؤدي الى الخطا فيما اتفقوا عليه والخطا على اهل الاجماع
لا يجوز فافترقا ويدل عليه انه لو انعقد الاجماع من الصحابة على قول
واستقر لم يتغير حكمه باختلاف التابعين بعده فكذلك الخلاف
بينهم اذا استقر وثبت لم يجز تغييره باجماع بعده فان قيل الاختلاف
ليس بحجة والاجماع حجة فكما ليس اذا لم يجز اسقاط ما هو حجة بما
ليس بحجة بما يدل على انه لا يجوز اسقاط ما ليس بحجة بما هو حجة وربما
قال في بعض العبارة عن هذا المعنى ان الاجماع انه حجة فلم يجز اسقاطه
بما يطرى بعده وليس كذلك الخلاف فانه ليس بحجة فجاز اسقاطه
بما يطرى بعده من الادلة والجواب ان الاختلاف على قولين حجة
على تسويغ الاجتهاد في الحادثة وعلى جواز الاخذ بكل واحد منهما
واجماع التابعين بعده يوجب اسقاطه ولا فرق بين الاجماع والاختلاف
هاهنا لان الجميع يتضمن اسقاط حجة سابقة لقول التابعين ويدل
عليه ان كل واحد من الفريقين كالاحيا الباقين في كل عصر
ولهذا يحفظ اقاويلهم ويحتج لهم وعليهم واذا كانوا بمنزلة
الاحيا وجب الا ينعقد الاجماع مع خلافهم فان قيل
هذا خطا لانهم لو كانوا كالاحيا لوجب ان لا يتغير الاجماع بعد موتهم
فيما يحدث بعدهم من الحوادث لانه لا يعرف فيه اقاويلهم ولوجب ان
يجوز تقليدهم كما يجوز تقليد الاحيا فيما افتوا به والجواب انهم
كالاحيا فيما افتوا به ونقل عنهم فاما فيما لم يفتوا به ولم ينقل عنهم وحدث

بعدهم فليس هم كالاحيا وهذا كما نقول انهم اذا اتفقوا على
قول واحد ثم ماتوا عملنا باقوالهم بعد موتهم ووجب المصير اليها
كما لو كانوا احيا فاتفقوا بذلك ثم لا يحلون كالاحيا فيما حدث بعد
موتهم من الحوادث وكذلك ما اختلفوا فيه مثله ويدل عليه ان هذا
الحكم كان يسوغ الاجتهاد فيه ويجوز نقض الحكم على من حكم
فيه من العصر الاول فاذا صح الاجماع بعد ذلك صار مما لا يسوغ فيه الاجتهاد
ووجب نقض الحكم على من حكم فيه بخلاف الاجماع وهذا ليس
بعد انقطاع الوحي وذلك لا يجوز ويدل عليه انه اختلاف وقع بين الصحابة
فلا يزول باجماع التابعين كما لو اختلف الصحابة على قولين واتفق
التابعون على احداث ثالث ويدل عليه انه لو كان اجماع التابعين
يبطل ما تقدم من الخلاف لوجب ان ينقض حكم من حكم فيه في
عهد الصحابة لانه مقطوع ببطلانه فان ارتكبوا هذا الاصل انتقض
من جوابا بابطال ما اجمعت الصحابة عليه لان الصحابة اجمعت على صحة
ذلك وكل حكم اجمعت الصحابة عليه لا يسقط باجماع التابعين
كسائر الاجماع التي اجمعوا عليها ويدل على صحة هذا ان هذا يؤدي
الى ان يجتمع قد ذهب على العصر الاول ما وجب في هذا الحكم وانقطع
وهذا لا يجوز احتج من خالف بقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولم
يفرق بين ان يتقدمه خلاف او لم يتقدمه خلاف فهو على عمومه
والجواب ان هذا متروك الدلالة لان الصحابة اتفقوا على جواز الاجتهاد
في الحادثة وجواز تقليد كل واحد من الفريقين فمن قطع الاجتهاد فيه
وحرم تقليد احد الفريقين فقد خالف سبيل المؤمنين فوجب ان يلحقه الوعيد

احتج الخصم بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجتمع امتي على الضلالة
والجواب عنه ما مضى احتج ايضا بان قال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة
فوجب ان يكون حجة مقطوعا بها اصله اذا لم يتقدمه خلاف والجواب
انه لا يجوز اعتبار ما تقدمه خلاف بما لا يتقدمه خلاف الا ترى ان الاجماع
فيما لا يتقدمه اجماع جائز وفيما تقدمه اجماع لا يجوز وكذلك في مسألتنا
جاز ان يصح الاجماع فيما لا يتقدمه خلاف وفيما تقدمه خلاف
لا يجوز وجواب اخر المعنى في الاصل انه لا يؤدي الى ابطال اجماع
قبله وفي مسألتنا يؤدي الى ابطال اجماع قبله فصار كما لو اجمع الصحابة
على قول واجمع التابعون بعدهم على قول اخر احتج ايضا بان قال اجماع يعقب
خلافا فاسقط حكم الخلاف كما لو اختلفت الصحابة ثم اجمعوا او ذلك
مثل اختلافهم في قتال مانعي الزكاة ثم اجماعهم عليه والجواب
ان على قول من لا يعتبر انقراض العصر في صحة الاجماع لا نسلم فانهم اذا
اختلفوا في حادثة على قولين او ثلاثة لم يجز ان يتفقوا بعد ذلك على احد
الاقوال واما قصة مانعي الزكاة فلم يكن قد استقر الخلاف فيه لانهم
انما كانوا في طلب الدليل ومهلة النظر والروية بخلاف مسألتنا
فان الخلاف قد استقر بذلك على ما ذكرنا انه اذا ظهر من احدهم قول
او فعل وانتشر في الباقين لا يجعل اجماعا في الحال بل يصبر حتى يستقر
الاجماع لانه في الحال يجوز ان يكون في مهلة النظر والروية واما على قول
من اعتبر انقراض العصر في الاجماع يجوز ان يتفقوا بعد ذلك على احد الاقوال
لان هناك لم يحصل الاجماع ولم يتم وقد اقر ببطلانه من كان قد ابدى حجته
فلهذا كان الثاني اجماعا على خلاف مسألتنا فانهم بعد الانقراض قد ثبت

اجماعهم

اجماعهم واستقر فاسقاطه بالاجماع ابتداء لا يكون الا نسخا والنسخ
بعد الوحي لا يجوز وجواب اخر وهو فرق بين اجماع الصحابة بعد الخلاف
وبين اجماع التابعين بعد خلافهم الا ترى ان الصحابة اذا اتفقت
على انه جاز ان يحدثوا خلافا قبل انقراض العصر فيما اجمعوا عليه كما قال
علي رضوان الله عليه كان رأيي ورأي الجماعة الا تباع امهات الاولاد
وأرى الان ان يبعن ولو اجمعت الصحابة على قول وانقرض العصر ثم احدث
الباقون بعدهم خلافا لا يجوز بالاجماع احتج ايضا بان قال الاجماع حجة
والاختلاف ليس بحجة ولا يترك ما هو حجة بما ليس بحجة كالكتاب
والسنة فانا لا نتركهما بالاختلاف كذا ههنا مثله والجواب
انا لا نسلم ان الاجماع حجة وقد تقدمه الخلاف بل نقول الاجماع
حجة بشرط ان لا يتقدمه خلاف كما ان القياس حجة بشرط ان لا
يعارضه نص فاما اذا عارضه نص فلا يكون حجة وجواب اخر انه ان كان
حصل الاجماع حجة فما تقدم من الخلاف حجة في جواز الاجتهاد
والاخذ بكل واحد منهما فليس تعلقكم باجماع التابعين بأولى من
تعلقنا باجماع الصحابة بل تعلقنا اولى لان اجماع العصر الاول حجة على
العصر الثاني واجماع العصر الثاني ليس بحجة على العصر الاول
احتج ايضا بان قال ذلك حكم لا يجوز لعامة التابعين العمل به لا يجوز
لمن بعده العمل به كالمنسوخ من الاحكام قلنا لا نسلم بأن
من استفتى منهم الصحابة يجوز له العمل به في عصر التابعين ثم نعارضكم
بمثله فنقول ذلك حكم جاز للعامة عصر الصحابة العمل به جاز للعامة
عصر التابعين العمل به دليله اذا لم يجمع التابعون على احد القولين ه

احتج أيضا بأن قال إذا تعارض خبران ثم اتفق أهل عصر على العمل بأحدهما
سقط المتروك منهما فكذلك هاهنا إذا اتفق أهل عصر على الأخذ بأحد القولين
وترك الآخر وجب أن يسقط المتروك منهما. والجواب أن هناك إنما يسقط
المتروك لأنا نعلم أنه حدث في العصر قبله وليس كذلك المتروك من القولين فإنه
قد صار إليه أحد فريقي الصحابة ولجاز الأخذ به ولو أنه من الحجج لم يجز أن يصير
أهل كل واحد منهما في نوع من العصر الأول وعملوا به فلا يجوز أن يجمع
من بعدهم على العمل بأحدهما وترك الآخر. وجواب آخر أن الخبرين إذا
علم أنه عن نبي ونسخ أحدهما بالآخر فإذا اتفقوا على العمل بأحدهما علمنا أن
الذي تركوه منسوخا بما اتفقوا على العمل به وليس كذلك القولان هاهنا
فإن أحدهما لا يجوز أن يكون منسوخا بالآخر فلا يصح الاتفاق على ترك
أحدهما واستعمال الآخر. فصل وأما إذا اختلفت الصحابة على قولين ثم
أجمعوا على أحدهما نظرت فيه فإن لم يكن قد برد الخلاف كاختلافهم
في قتال مانعي الزكاة وأهل الردة فإن أبا بكر رأى القتال ورأى الباقون ترك
القتال ثم أجمعوا كلهم على رأي أبي بكر رضي الله عنه لأنه قال والله
لأقاتلنهم ولو بنفسي وقال والله لو منعوني عناقا مما كانوا أعطوه رسول الله
صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فقال له عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا
قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها فقال أبو بكر ومن ذلك
إلا بحقها وإن الزكاة من حقها والله لا أفرق بين ما جمع الله
فقال علي رضي الله عنه أقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سيفك
ومعنا بنفسك لحين نقاتلهم يرتدوا ولم يزل الرأي على الخلاف حتى أجمعوا

كلهم على رأي أبي بكر فهذا يجوز قولا واحدا لأن اختلافهم على قولين
لم يكن قد استقر وإنما كانوا في مدة النظر والاجتهاد فلم يكن
اختلافهم على قولين إجماعا على جواز الأخذ بكل واحد منهما. وأما
إذا كان قد برد الخلاف واستقر فهل يجوز أن يجمعوا بعد ذلك على
أحد القولين فإن قلنا إنهم إذا أجمعوا على قولين يجوز للتابعين أن
يجمعوا على أحدهما فإجماعهم أولى وإن قلنا إن التابعين لا يجوز
لهم الإجماع على أحدهما فهل يجوز ذلك للصحابة ينبني على انقراض العصر فإن قلنا
إنه شرط في الإجماع جاز أن يجمعوا على أحد القولين لأنهم على هذا القول إذا
أجمعوا على قول واحد يجوز لهم أن يرجعوا عنه قبل انقراض العصر ويجمعوا
على قول ثان فلأن يجوز الاتفاق على أحد القولين بعد الخلاف عليهما أولى وإن
قلنا إن انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع لم يجز لهم أن يجمعوا بعد
ذلك على أحدهما لأن إجماعهم على قولين إجماع على جواز الأخذ بكل
واحد منهما فإجماعهم بعد ذلك على أحدهما إسقاط لدليل الإجماع ولا يجوز ذلك
فصل من أصحابنا من قال إذا أجمعت الصحابة على قولين وانقرض العصر عليه
لا يتصور إجماع التابعين على أحدهما لأن اختلافهم على قولين إجماع
على جواز الأخذ بكل واحد منهما مقطوع به لا يجوز عليها الخطأ فلا
يجوز إجماعهما وهذا غير صحيح لأن الصحابة إذا أجمعت على جواز الأخذ
بكل واحد منهما ما دام التابعون في الفكر يحرم أحدهما بعض الأمة
والخطأ على بعض الأمة جائز

باب القول في اختلاف الصحابة على قولين

إذا اختلفت الصحابة على قولين وانقرض العصر عليه لم تجز للتابعين إحداث

لإحداث قول ثالث وقال بعض المتكلمين وبعض أصحاب أبي حنيفة يجوز
ذلك. والدليل على صحة مذهبنا أن اختلافهم إجماع على إبطال
كل قول سواه لأنهم لا يجوزون أن يخرج الحق عنهم فلو جوزنا إحداث قول
ثالث لجوزنا الخطأ عليهم في القولين وهذا لا يجوز وأيضا فإن الناس
أجمعوا على حصر الأقاويل وضبط المذاهب ولو جاز إحداث مذاهب
لم يكن لجمع المذاهب وضبط الأقاويل معنى. احتج من خالف بأن قال
اختلافهم على قولين دليل على أن الاجتهاد يسوغ فيها فجاز إحداث قول
ثالث كما لو لم يستقر بينهم. والجواب أن اختلافهم في ذلك
أوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فأما في إحداث قول ثالث
فلا وهذا كما لو أجمعوا في المسألة على قول واحد فإنه ها هنا يقتضي
الاجتهاد في طلب الحق من القولين فأما في إحداث قول ثالث فلا وكذلك
إذا لم يستقر الخلاف يدلك على صحة هذا أن الإجماع على قول واحد
قبل أن يستقر لا يمنع إحداث قول ثان ثم إذا استقر منع إحداث قول ثان
واحتج أيضا بأن قال إذا جاز إحداث دليل آخر لم تقله الصحابة جاز أن يجوز
إحداث قول آخر لم تذكره الصحابة. والجواب أنه ليس فيه ~~على قول واحد~~
إذا جاز إحداث دليل غير ما ذكروه ما يدل على إحداث قول ثالث ألا ترى
أنهم لو أجمعوا فيه على قول واحد يجوز إحداث دليل [illegible] أجمعوا عليه
ثم لا يجوز إحداث قول غير ما أجمعوا عليه. وجواب آخر أن إحداث الدليل
تقوية لما أجمعوا عليه وتأكيد له وإحداث قول آخر رفع وإبطال وليس
إذا جاز ما يقوي الإجماع ويؤكده ما يدل على أنه يجوز ما يخالفه
ويبطله. واحتج أيضا بأن الصحابة قد اختلفوا في زوج وأبوين وزوجة

وأبوين على قولين فجاء ابن سيرين وأحدث قولا ثالثا فقال في امرأة وأبوين
بقول ابن عباس وفي زوج وأبوين بقول سائر الصحابة وأقره الصحابة على ذلك
والجواب أنا لا نقره على ذلك بل نخالفه محجوجا بإجماع الصحابة ولا
نقبل منه القول الذي ذكره. وجواب آخر أن ابن سيرين عاصر الصحابة وهو
من أهل الاجتهاد وخلاف التابعين في قول بعض أصحابنا يعتد به مع الصحابة
إذا عاصرهم وهو من أهل الاجتهاد على الوجه الذي نعتبره انقراض العصر
فصل وأما إذا اختلفت الصحابة في مسألتين على قولين فقالت طائفة
منهما بالتحريم ولم يصرحوا بالتسوية بينهما في الحكم جاز للتابعي في إحدى
المسألتين الأخذ بقول طائفة وفي مسألة الأخرى بقول الطائفة الأخرى
فيقضي بالتحليل في إحدى المسألتين وبالتحريم في الأخرى ومن الناس من زعم
أن هذا إحداث قول ثالث وهذا خطأ لأنهم إذا لم يصرحوا بالتسوية
بينهما فذلك ليس بإجماع وإنما هو اتفاق في الفتوى وحد منهم
على التسوية فإذا أخذ بقول طائفة في مسألة وبقول طائفة في الأخرى
فقد أخذ في كل مسألة بقول طائفة من الصحابة وذلك جائز كما لو
اختلفوا في حكم على قولين وأخذ التابعي بقول أحد الفريقين فأما إذا
صرحوا بالتسوية بينهما فقال فريق حكم هذا كحكم هذا في
التحريم وقال الفريق الآخر حكم هذا وهذا في التحليل واحد فها هنا
وجد الاتفاق منهم على التسوية بين المسألتين في التحريم وفي التحليل
فهل يجوز لمن بعدهم أن يأخذ بقول فريق في المسألة وبقول فريق في المسألة
الأخرى فيه وجهان الصحيح أنه لا يجوز لأنهم أجمعوا على التسوية بين المسألتين
في الحكم والأخذ بقول طائفة في مسألة وبقول طائفة في مسألة تفريق بين

للمسلمين في الحكم والفرق ضد ما اجمعوا عليه من التسوية وابطال
لاجماعهم باحداث قول ثالث غير الفريقين فوجب ان يكون باطلا والوجه
الثاني ذكره القاضي رحمه الله قال الامام رحمه الله لم نقدح في الوجه الاول
بان الخصم وجها اخر ووجهه انهم لم يجمعوا على التسوية في المسئلتين
على حكم واحد وانما سووا بينهما في حكمين مختلفين فجاز لمن بعدهم
الاحداث بالتفصيل وهذا غير صحيح لانهم وان لم يصرحوا بالتسوية
في حكم واحد الا انه حصل الاجماع على التسوية والتفصيل اسقاط
الاجماع فوجب ان لا يجوز ه

باب القول في الواحد من الصحابة وترجيح بعضها على بعض

اذا قال بعض الصحابة قولا وانتشر في الباقين وسكتوا عنه فقد ذكرنا انه حجة
وهل يسمى اجماعا على الخلاف الذي ذكرناه فاما اذا لم ينتشر في الصحابة
فهل هو حجة ام لا فيه قولان قال في القديم هو حجة يقدم على القياس ويخص
به العموم وهو قول جماعة من الفقهاء وهو قول ابي علي الجبائي وبه
قال مالك واحمد واسحق وقال في الجديد ليس بحجة ويقدم عليه القياس
ويخص العموم الجديد والدليل على صحته انه قول من يقر على الخطا
فلا يجوز ترك القياس له دليله قول التابعي ويدل عليه ان التابعي والصحابي
متساويان في آلة الاجتهاد فيجوز الخطا على كل واحد منهما فلا يجوز ترك
اجتهاده لاجتهاد الاخر كالعالمين والتابعيين ويدل عليه ان القياس
دليل على الاحكام من جهة الشرع فكان مقدما على قول الصحابي دليله
الكتاب والسنة ويدل عليه انا نقضي به على عموم القران فكان مقدما على
قول الصحابي اصله خبر الواحد والتعليل للقياس ويدل عليه انه قياس

فوجب ان يقدم على قول الصحابي كالقياس الجلي ويدل عليه انه لو كان قوله
حجة لوجب اذا عارضه خبر ان يتعارضا او يخص احدهما الاخر كما يفعل في
نصين عن النبي صلى الله عليه وسلم اذا تعارضا واحتج من نصر القول القديم
بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر فاخبر انهم يامرون بمعروف فوجب المصير اليه والعمل به
والجواب ان هذا خطاب للجماعة وعندنا اذا اجمعوا على شيء فهو معروف
ونهيهم منكر وانما اختلفنا فيما انفرد به الواحد فلا حجة فيها واحتج ايضا
بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب
ان هذا مشترك الدليل لانه امر بالاقتداء بهم ومن الاقتداء بهم الاجتهاد
في الجواب وطلب الدليل وترك التقليد فانهم كانوا يفعلون ذلك
عند حدوث المسائل ولا يقلد بعضهم وجواب اخر ان هذا
خطاب للعامة لان العلماء من الصحابة لا يجوز لهم التقليد فيجب ان يكون
المراد به عامة الصحابة ونحن نقول انه يجب على العامة اتباع العلماء منهم
واحتج ايضا بان الصحابي لا يخلو اما ان يكون قد قال ذلك عن توقيف او اجتهاد
فان كان عن توقيف فهو حجة وان كان عن اجتهاد فاجتهاده اقوى
من اجتهادنا لانه شاهد الرسول صلى الله عليه وسلم وسمع كلامه وكان
اعرف بمعانيه ومقاصده ولا يخلو ان يحدث لنا امر لانه ليس ها هنا قسم ثالث
والجواب اما قولكم انه عن توقيف فالظاهر انه لا توقيف هناك لانه
لو كان لرواه ولو اعتبر في هذه الحالة او في غيرها من الاحوال فبطل دعوى
التوقيف ثم ان كان عن توقيف فلا يجوز لنا تقليده في الفتوى لانه يجوز

عليه الخطأ والغلط فلا يأمن أن يكون تدين بأول التوقيف على وجه وقع له
والصواب غيره فلا يجوز أن يجعل قوله حجة مع جواز الغلط واحتمال الخطأ
وأما قولكم أن اجتهاده أقوى من اجتهاد غيره فغير صحيح لأن استماعه
عن النبي صلى الله عليه وسلم من مشاهدته لا يجعل اجتهاده أقوى من اجتهاد
غيره لأنه يجوز أن يكون غيره أعرف بمعنى الخبر ويتفطن للقضية وغيره أعرف
بمعناه وما يتضمنه من الفقه وعلى هذا ابدا قوله صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ
سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمع فرب حامل فقه غير فقيه
ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه وجواب آخر أنه يجوز أن يكون قد استنبط
حكم ما أفتى به من القرآن أو سمعه عن النبي صلى الله عليه وسلم فيكون والتابعي
سواء ولا يجوز أن يجعل قوله حجة مع جواز هذا الاحتمال وجواب آخر أنه لو كان
هذا صحيحا لوجب على من لم يطل صحبته تقليد من طالت صحبته لأنه أعرف
بمقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم ومعاني كلامه ممن قصرت صحبته ولما قلت
إنه لا يجب ذلك دل على بطلان ما ذكرت وجواب آخر أن أخذ الأحكام ليس خطاب ح
مقصورا على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يكون من سمع كلامه وطال
أنسه بكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرف بالحكم بل هو مأخوذ من
كلام النبي صلى الله عليه وسلم تارة ومن استنباط العلل والاجتهاد أخرى
ومن هذا يجوز أن يكون التابعي أقوى اجتهادا من الصحابي احتج أيضا
بأن قول الصحابي يجاري عليه أهله إذا كان معه قياس ضعيف والجواب أنا لا
نسلم هذا الأصل فإن القياس مقدم عليه وإن عاضده قياس ضعيف احتج
أيضا بأن قال قول الواحد إذا انتشر أوجب العلم فإذا لم ينتشر وجب أن يقدم على القياس
كخبر الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لو انتشر وتواتر أوجب العلم كذلك في مسألتنا مثله

والجواب أن هذا يبطل بقول التابعي فإنه إذا انتشر أوجب العلم ثم إذا
لم ينتشر لا يقدم على القياس وجواب آخر أنه لو كان بمنزلة الخبر لوجب
إذا عارضه نص خبر الواحد أن يسقط أو ينسخ أحدهما بالآخر كالخبرين
إذا تعارضا وجواب آخر أن الخبر لو عارضه قياس جلي قدم عليه فكذلك
إذا عارضه الخفي قدم عليه بخلاف مسألتنا فإن قول الواحد لا يقدم
على القياس الجلي فلا يقدم على الخفي احتج أيضا بأن قال إن كان قوله
حجة إذا انتشر كان حجة وإن لم ينتشر كرسول الله صلى الله عليه وسلم
والجواب أن الرسول لا يجوز عليه الخطأ ومن أصحابنا من قال يجوز
عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه بخلاف مسألتنا فإنه ممن يقر على الخطأ
وجواب آخر أن هذا يبطل بالصحابي فإن قوله إذا انتشر يكون حجة وإذا لم ينتشر
لا يكون حجة احتج أيضا بأن قول الواحد والقياس حجتان من
الدليل ترك أقواهما الأقوى الآخر فوجب أن يترك أضعفهما
بأضعف الآخر ويريد بالأقوى في الفروع وفي الأصل القياس الجلي وبالأضعف
في الفروع قول الواحد وفي الأصل القياس الخفي والجواب أنه يلزم عليه
قول التابعي مع القياس فإنهما حجتان يترك أقواهما الأقوى ولا يترك
أضعفهما لأضعف الآخر وجواب آخر أن الخبر لو عارضه أقوى القياس لا
يسقطه ولو عارض قول الصحابي أقوى القياسين قدم القياس عليه فلذلك
إذا عارضه أضعفهما قدم عليه فصل إذا قال الصحابي قولا يخالف
القياس لم يجعل توقيفا ويقدم القياس عليه وقال أصحاب أبي حنيفة
هو توقيف وحكمه حكم السنة المسندة ويقدم على القياس ويخص به
العموم وذكروا في مسألة زيد بن أرقم فقالوا إن قول عائشة توقيف لأن

القياس لا يدل عليه وذكروا غير هذا من المسائل والدليل على صحة مذهبنا
ان قول الصحابي غير معصوم من الخطا ويجوز ان يكون قوله توقيفا
ويجوز ان يكون عن اجتهاد بعيد يقع له ولا يجوز ان يجعل سنة مع هذا
الاحتمال والشك ويدل عليه انه لو ثبت ان قوله سنة لثبت ان قول التابعي
ولما لم يثبت ان قول التابعي سنة لم يثبت ان قول الصحابي ويدل عليه ان الظاهر ان
ما قاله انما قاله عن اجتهاد ورايه لانه لو قاله عن توقيف لنقله عند الفتيا او رواه
او رواه غيره في وقت من الاوقات دل على انه ليس بتوقيف وانما هو عن اجتهاد
من جهته ويدل عليه انه لو كان قياسه توقيفا لوجب اذا عارضه خبر مسند
ان يتعارضا كالخبرين اذا تعارضا ولما قلتم انه يقدم عليه الخبر المسند دل على
انه ليس بتوقيف احتج المخالف بان قول الصحابي لا يخلو اما ان يكون عن
توقيف او عن اجتهاد والقياس لا يدل عليه ولا يظن به مع تفقهه وموضعه
من العلم ان يخطئ القياس ويأتي بشيء بعيد لا تقبله الاصول وخالفه مقتضى
القياس فلا يبقى الا ان يكون قد قاله توقيفا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والجواب ان هذا انما يكون اذا لم يجز عليه الخطا فاما اذا جاز عليه
الخطا فيجوز ان يكون قد غفل عن دليل العموم لبعده او قطع لا يتناول
الحكم بظاهره وقوله ذلك واستنبطه من قضية او لخطأ في الاجتهاد
ولخلل في وصف واثبات الحكم واذا كان جميع ذلك محتملا والخطا جائزا
عليه فلا يجوز ان يجعل سنة مع هذا التجويز والاحتمال وجواب اخر
ان هذا يلزمه عليه التابعي فان هذا المعنى موجود في حقه وفي حق غيره من الفقهاء
لا يقولون الا من هذين الطريقين ولا يظن بهم انهم مع منزلتهم في العلم ان
خالفوا الاصول واخطوا خطا بينا ثم لا يجعلونه توقيفا من هذا الطريق

لا يقولون انه قول من حجته والحجة ماذا عنه وجواب اخر ان هذا يلزم عليه
اذا عارضه نص خبر فانه يسقط معه ولو كان هذا صحيحا لوجب ان يقول
اذا عارضه نص الخبر ان يكون حكمه حكم الخبرين اذا تعارضا
فصل اذا قلنا بقوله في القديم وان قول الصحابي حجة يقدم على
القياس ويلزم التابعي العمل به ولا يجوز مخالفته وهل يخص به العموم
فيه وجهان احدهما يخص به لانه اذا قدم على القياس فتخصيص العموم به
اولى والثاني لا يخص به لانهم كانوا يرجعون الى العموم فيه دون
اقوالهم فدل على تخصيص العموم به لا يجوز واذا قلنا انه ليس بحجة فالقياس
مقدم عليه ويسوغ التابعي مخالفته وقال الصيرفي ان كان معه قياس
ضعيف كان قوله مع القياس الضعيف حجة ويكون اولى من قياس قوي
وهذا خطا لان قوله ليس بحجة والقياس الضعيف ليس بحجة فلا
يجوز ان يترك بمجموعهما قياس هو حجة فصل فاما اذا
اختلفوا على قولين بنيت على القولين فان قلنا ان قول الصحابي ليس بحجة لم يكن
قول بعضهم حجة على البعض ولم يجز لاحد الفريقين تقليد الفريق الاخر
بل يجب الرجوع الى الدليل وان قلنا ان قول الصحابي حجة فهما حجتان
تعارضتا فيرجح احد القولين على الاخر بكثرة العدد فان كان على احد
القولين اكثر الصحابة وعلى الاخر الاقل قدم ما عليه الاكثر لقوله صلى الله عليه وسلم
عليكم بالسواد الاعظم فان استويا في العدد قدم الذي فيه الائمة فان كان على احدهما
امام وليس على الاخر امام قدم الذي عليه الامام لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وعضوا عليها بالنواجذ وان كان على
احدهما الاكثر وعلى الاخر الاقل الا ان مع الامام تساويا الا ان مع احدهما زيادة من

جهة العدد ومع الآخر زيادة من جهة العلم فهما سواء وإن استويا في العدد
وفي الإمامة ومع أحدهما الشيخان ففيه وجهان أحدهما أنهما سواء
لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
والثاني أن الذي معه أحد الشيخين أولى لقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر فخصهما بالذكر ولا يجمع بين
أقوالهم كما يفعل ذلك في أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم فإنا نجمع
بين أقواله ونرتب بعضها على بعض في الاستعمال لأن في الأخبار إنما
نفعل ذلك لأن أحد قوليه لا يجوز أن يكون مخالفا للآخر فيعلم أن
مراده باللفظ العام الخصوص حتى يكون موافقا للخاص الآخر وأما في
أقاويل الصحابة فلا نفعل ذلك لأنهم كانوا مختلفين ۞

باب القول في القياس

اعلم أن القياس حمل فرع على أصل بعلة جامعة بينهما وقال بعض أصحابنا
هو الأمارة على الحكم وقال بعض الناس هو فعل القائس وقال بعضهم
هو الاجتهاد والصحيح هو الأول لأنه يطرد وينعكس ألا ترى أنه
بوجوده يوجد القياس وبعدمه يعدم فدل على صحته فأما قول من قال
إنه الأمارة فلا يطرد ألا ترى أن زوال الشمس أمارة على دخول وقت
الظهر وليس بقياس وكذلك سائر الأمارات على الأشياء وأما قول
من قال إنه فعل القائس فإن قال أريد به جميع أفعاله لم يستقم له لأن
جميع أفعاله كالأكل والشرب والنوم والمشي ليس بقياس وإن قال
أريد فعله القياس فمن هنا أثبتناه وأما من قال إنه الاجتهاد فليس بصحيح
لأن الاجتهاد هو النظر في الأدلة وبذل المجهود في طلب الحكم

وذلك لا يختص به القياس بل يكون في القياس وفي غير القياس
كحمل المطلق على المقيد وترتيب العام على الخاص وغير ذلك من
الوجوه التي يقصد بها طلب الأحكام فإذا ثبت أن هذه الوجوه
ليست بشيء فالصحيح هو الأول وهو أن نقول حمل فرع على
أصل بعلة جامعة بينهما ومن أصحابنا من يقول وإجراء حكم الأصل
على الفرع ومثال ذلك أن نقول في قياس النبيذ على الخمر شراب فيه
شدة مطربة فكان حراما كالخمر فالفرع هو النبيذ والأصل
هو الخمر والعلة الجامعة بينهما الشدة المطربة في الشراب وإجراء حكم
الأصل على قولنا فكان حراما ونريد بعض أحكام الأصل لا جميعه
فها هنا أجري حكم الأصل على الفرع في التحريم ولم يجر في كفر
مستحله وتفسيق شاربه وإن كانت هذه الأحكام كلها في الخمر موجودة ۞

باب القياس وما يجعل القياس حجة فيه

وجملته أن القياس حجة في الأحكام العقلية وطريق من طرقها
وذلك مثل حدث العالم وإثبات الصانع وغير ذلك من التي يدرك
بالعقل ومن الناس من أنكر ذلك ومنع أن يكون القياس حجة في
العقليات وهذا خطأ فيه ونقصان في العقل والدليل على صحته
مذهبنا أن نقول نوجد في مسائل الأصول أقاويل مختلفة ومذاهب شتى
ولا طريق إلى معرفة الصحيح من الفاسد إلا بالنظر والاستدلال فدل
على أن ذلك واجب فإن قيل يمكن معرفة ذلك بالتقليد والجواب
أن تقليد أحد الخصمين ليس بأولى من تقليد الآخر فلا يصح التقليد ۞
وجواب آخر أن المقلد قد يكون كاذبا وقد يكون صادقا فلا يمكن

ادرك الحق من جهة وقد بينا عليه انه لو لم يجب النظر والاستدلال لما
امكن اثبات النبوات لان كل من يدعي النبوة لم يمكن معرفته
وليس احد الاحتمالين باولى من الاخر فاذا لم يرجع الى النظر والاستدلال
بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة لم نعلم صدق النبوة فوجب
ان يكون قولكم باطلا لانه يؤدي الى ابطال النبوات وقد بينا عليه
ان نقول هذا القائل بماذا عرفت ان القياس في العقليات باطل
فان قال علمته ضرورة كان مشتهرا بنفسه لانه لا ضرورة هاهنا
وان قال عرفته بالاكتساب فالاكتساب هو النظر والاستدلال
فقد اثبت ما انكره فان قيل عرفناه تقليدا قلنا علموا ان النظر
والاستدلال طريق الاحكام فان تقليد غيرنا في انه لا يجوز ليس باولى
من تقليدنا انه يجوز ه واحتج المخالف بان قال لو كان النظر والاستدلال
طريقا لمعرفة العقليات لوجب ان يرتفع عند النظر والاستدلال
قول يعود اليه الجماعة ويتفق اقوالهم عليه ولا يختلفون فيه الا ترى
ان الجبر والمقابلة في الاوزان والاعداد لما كان طريقا لمعرفة
المقادير في العقليات عادت اقاويل الجماعة الى عدد واحد ورفعه
الخلاف قلنا لا نسلم فان النظر يفرق الحق ويبطل الباطل ولهذا
نرى كثيرا من الناس ينظر فيكون على اعتقاده ومذهبه الذي
كان عليه ثم يعود الى قول خصمه ويترك ما كان عليه لما يبين له
الحق في كلامه او يطلب مذهبا ثالثا وطريقا اخر لما بان له من فساد
مذهبه ومذهب خصمه وجواب اخر ان اختلافهم مانع لان بعضهم
لم يستكمل الدليل بشرطه والاخر قد استكمل ذلك واستوفى

وله واستوفى الى ما يرجع اليه واحتج ايضا بان قال لو كان دليلا طريقا لمعرفة
العقليات لوجب اذا كان على مذهب زمانا الا ينتقل عنه الى
مذهب اخر وقد راينا كثيرا من الناس كانوا على اعتقاد في الاصول
ثم تغير اعتقاده وعاد الى قول اخر ولو كان الاول طريقا لثبت عليه ولم
ينتقل عنه والجواب ان الانتقال عن الشيء الى غيره لا يدل على ان
النظر ليس بطريق لمعرفة العقليات كما انه اذا راى شخصا من بعيد
يحسبه حمارا ثم دنا منه فراه حجرا او رجلا وكذلك اذا راى
سرابا فظن انه ماء ثم دنا منه فوجده سرابا باطلا لا يدل ذلك
على ان النظر بالعين ليس بطريق لادراك المشاهدات او ما هو مثلها
مثله واحتج ايضا بان قال القياس هو رد الفرع الى الاصل والاستدلال
على الغائب بالشاهد ولا يجوز ان يجعل الشاهد دليلا على الغائب
ولا الضروري اصلا للمكتسب قلنا لم لا يجوز ذلك وهل هذا الا
دعوى مجردة وجواب اخر انه يلزمكم ان لا يصح المقابلة في الحساب
لانه يحمل الخفي على الجلي ويرد الغامض الى الظاهر ولما جاز ذلك دل
على ان ذلك جائز لان هذا نفس القياس وهو ان يعتبر الخفي بالجلي حتى يصح القياس
وجواب اخر ان جميع ما اوردته نظر واستدلال فقد ثبت ما انكرت
وبطل قولك فصل اذا ثبت هذا فالقياس حجة في الاحكام
الشرعية وطريق لمعرفتها كالكتاب والسنة من جهة الشرع لا من
جهة العقل وذهب ابو بكر الدقاق من اصحابنا الى ان العقل يوجب
العمل في الشرعيات وذهب النظام وبعض المعتزلة البغداديين
والشيعة الى انه ليس بطريق لمعرفة الاحكام الشرعية والعقل

بمنع ورود الشرع به وهو مذهب المغربي والقاشاني وقال داود
واهل الظاهر العقل لا يمنع ورود التعبد به غير ان الشرع منع
منه وورده محظور ونحن نحتاج ان نتكلم مع هذه الطوائف
فالدليل على فساد قول الذين قالوا حيث قالوا ان العقل
يوجب العمل به ان نقول لا مجال للعقل في هذا بدليل انه ورد الشرع
بتحريم ما هو مباح واباحة ما هو محرم مثل ان يقول حرمت عليكم
الميتة واحلت لكم الخمر فاذا لم يمنع العقل من ذلك دل على انه
لا مجال له في الشرعيات وايضا فان الشرع علق تحريم الربا على الكيل
على قول بعض الناس وعلى الطعم على قول الجديد ولو علق الاباحة على
الطعم والكيل والربا على ما سواهما ما منع العقل وكان ذلك
يجوز في العقل فدل على انه لا مجال له في الشرعيات واما الدليل
على قول الشاشي ومن قال بقوله انه لا يجوز ان يرد التعبد بالقياس في
الشرعيات بالعقل ان نقول اذا جاز في العقليات ان يثبت
الحكم في الشيء بعلة ونعرف تلك العلة بالدليل وهو التقسيم والمقابلة
ثم نقيس عليه غيره جاز ان يثبت الحكم في الشرعيات في عين من
الاعيان بعلة وينصب على تلك العلة دليلا يدل عليها ثم نقيس غيرها عليها ويدل
عليه انه لا خلاف انه يجوز ان يقول صاحب الشرع حرمت عليكم الخمر لانه
شراب فيه شدة مطربة فقيسوا عليها كل ما كان فيه هذا المعنى
فكذلك يجوز ان يحرم الخمر لهذه العلة وينصب عليها دليلا ويامر بالقياس عليها
ويدلك على صحة هذا انه لما جاز ان يامر بالتوجه الى الجهة التي فيها الكعبة
لمن عاينها لانه يرى الكعبة جاز ان ينصب عليها دلالة لمن غاب عنها وتعبده
بالتوجه اليها بالاستدلال عليه احتج من خالف بان قال لو جاز التعبد بالقياس

في الفروع لجاز في الاصول لانه فرع وجميع الاحكام بالقياس والجواب
ان القياس في الاصول ... اذ كان هناك اصل يحمل ... عليه فاذا لم
يكن هناك اصل ... عليه فلا يجوز لانه تعبد بما لم يجعل الى
معرفته سبيلا ولم ينصب عليه دليلا وهذا كما نقول في البصير انه يجوز
ان يتعبد بالاجتهاد في طلب القبلة بسبب جعل الى معرفتها طريق ولا
يجوز ان يتعبد به الاعمى حيث لم يجعل له الى ذلك طريق ولذلك ههنا
احتج ايضا بان قال التكليف انما يتعلق بالمصلحة للمكلف والمصالح لا تعلم
الا بالنص واما بالقياس فلا تعلم لان القياس ربما اخطأ المصلحة
والجواب ان المصالح تعرف وما عرف بالقياس فهو معروف من النص
لان النص دل على القياس فما ادى اليه فهو ماخوذ من النص وان كان
التوصل الى ذلك بضرب من الاستدلال وجواب اخر وهو انه لو جاز
ان يجعل هذا طريقا الى ابطال القياس والمنع من التعبد به لوجب ان يجعل
دليلا على ابطال الاجتهاد في الظواهر وترتيب بعضها على بعض ولوجب
ان يجعل طريقا لابطال الاجتهاد في القبلة بان يقال ان طريق التكليف
المصلحة وربما اخطأ في هذا كله فيجب ان لا يجوز الاجتهاد ولما جاز
ذلك بالاجماع دل على بطلان ما قالوه احتج ايضا بان قال لو كان الشرع
علل تقتضي الحكم لتعلق بها قبل ورود الشرع فلما لم تقولوا ذلك في العلل الدالة عليه
لما كانت موجبة للاحكام كانت موجبة قبل الشرع ولما قلتم
انه قبل ورود الشرع لم تكن هذه العلة موجبة للحكم دل على انها
غير موجبة بعد الشرع والجواب انه يبطل به اذا نص عليها صاحب
الشرع وامر بالقياس عليها فان قبل ورود الشرع عليها لا يوجب وبعده يوجب

وجواب آخر أن هذه صارت علة بالشرع لأنها مستنبطة من جهة صاحب
الشرع فلا يجوز أن توجب الحكم قبل الشرع بخلاف العلل العقلية فإنها
علل بأنفسها لا بجعل جاعل فلهذا لم تختلف فيها الأحوال والأزمان
احتج أيضا بأن قال لو كان في الشرعيات علل توجب الحكم لوجب
أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها كما نقول في العلل العقلية
ولما ثبت أنه يجوز أن لا يعدم الحكم بعدمها دل على أنها ليست بعلة
والجواب أن علل العقل موجبة للحكم بنفسها لا بجعل جاعل
ونصب ناصب فلا يجوز رفع الحكم بعد انتفائها بخلاف مسألتنا
فإنها صارت علل بالوضع والجعل ونصب ناصب ويجوز أنه من العقليات
أن يقول اضرب من كان خارج الدار فيجوز أن ترتفع العلة ويبقى حكمها
وجواب آخر أن علل العقل موجبة للحكم بالكون فمن المحال أن تفارق
معلولها لأنها كالحياة في إيجاب كون الشخص حيا وعلل الشرع أمارات
على الأحكام فجاز أن تنتفي وأحكامها كالنظر في الدلالة على
كون الشخص حيا فإنما كان أمارة جاز أن يزول ويبقى الحكم
احتج أيضا بأن قال لو كان القياس علة لجاز أن يجعل علة للألوان والأكوان
والمشاهدات أن يكون طريقا لمعرفتها فلما لم يجز أن يكون طريقا لمعرفة
ما كان. قلنا هذا القياس هو الاستدلال على الحكم المطلوب
بالأمارات الدالة عليه ونحن نجوز أن يكون دليلا فيما يكون إذا
نصب عليه دليلا أمارة كما نقول ذلك في العلم باقتراب الساعة
فإنا عرفنا ذلك بالأمارات التي جعلها صاحب الشرع دليلا على اقتراب
الساعة وإن ذكرنا سابقا تجوز في الثاني فبطل ما قالوه. احتج أيضا بأن قال

القياس فعل القايس ومصالح العباد لا يجوز أن تتعلق بفعل القايس هو
والجواب أنه لو جاز أن يجعل هذا طريقا لإبطال القياس في الشرعيات
لجاز أن يجعل طريقا لإبطال القياس في العقليات فيقال فعل القايس فلا
يجوز أن يتعلق به حقائق الأمور فيجب أن يبطل وكما لم يجز أن يقال هذا
في العقليات لم يجز أن يقال في الشرعيات. وجواب آخر أنه لو جاز أن
يقال هذا في القياس لجاز أن يقال في الاجتهاد في الظواهر وترتيب بعضها
على بعض وفي الاجتهاد في طلب القبلة أنه باطل لأنه فعل المجتهد
فلا يجوز أن تتعلق المصلحة بفعل المجتهد. احتج أيضا بأن قال أحكام
الشرع تتعلق بقصد المتعبد وهو الباري عز وجل ويجوز أن يخالف المتعبد
بين الأحكام مع الاتفاق في المعاني ويجوز أن يوافق بينها مع الاختلاف
في المعاني وإذا كان هذا جائزا في فعل المتعبد لم يجز لأحد أن يوافق بين
الأحكام لاتفاقها في المعاني ولا أن يخالف بينها لاختلافها في المعاني
إلا بالنص من جهة المتعبد فإذا وجد النص استغني عن القياس
والجواب أن أحكام الشرع تتعلق بقصد المتعبد كما ذكرتم
ولكن قصده يعلم تارة بالأسامي والنص وتارة بالمعاني والظاهر أنه
إذا اتفقت المعاني اتفقت الأحكام ولو كان جواز الاختلاف
فإنما كان التسوية والجمع لوجب أن يكون جواز اختلاف الأسامي
في الأحكام مع اتفاقها في الأسامي يمنع من التسوية والجمع ولما
بطل أن يقال هذا في الأسامي بطل في المعاني. احتج أيضا بأن قال
القياس في الشرعيات يؤدي إلى نقض الأحكام لأن الفرع قد يتجاذبه
أصلان يجب إلحاقه بأحدهما بحكم الشبه وإذا ألحقناه بهما أدى إلى

الناقص والجواب أنه لو كان هذا صحيحا لوجب أن لا يجوز القياس
في العقليات لأن هناك أيضا قد يتجاذبه أصلان فيسوي القياس فيه الحق
الناقص على ما ذكرتم ولما بطل أن يقال هذا في العقليات بطل في الشرعيات
وجواب آخر أنه إذا تجاذبه أصلان اجتهدنا بأشبههما وبأقربهما
إليه فلا يؤدي إلى ما قلتم احتج أيضا بأن القياس أدى إلى الياس فلا يجوز
أن يرد التعبد به مع إمكان أظهرهما قلنا يجوز أن يرد التعبد به لتتوفر
بحر القياس والمجتهد في طلب الدليل وتكثر ثوابه في طلبه وجواب آخر
أنه لو كان هذا صحيحا لوجب أن لا يوجد في القرآن مجمل ولا متشابه لأن
الله سبحانه قادر على البيان بالنص ولما كان في القرآن منها ما لا تبين من المجمل
والمتشابه دل على أن البيان يجوز بأدنى الطريقين مع وجود أعلاهما
احتج النظام بأن الشرعيات لم توضع على القياس لأنا رأينا الشرع
ورد على وجوه لا يجوز القياس فيها وذلك أنه ورد بالتفرقة بين المتشابهين
والتسوية بين المختلفين ألا ترى أنه أباح النظر إلى وجه المرأة ويدها والوجه
مجمع المحاسن وحرم النظر إلى صدرها وساقيها مع تساويهما وانفراد
الوجه بمزيته وأسقط قضاء الصلاة عن الحائض دون الصوم مع اتفاقهما
في المعنى وأوجب الغسل من المني وهو طاهر ولم يوجبه من المذي وهو نجس
وكل ذلك مخالف مقتضى القياس فوجب أن يكون القياس في الشرعيات
باطلا والجواب أنه لو جاز أن يقال هذا في إبطال القياس في الشرعيات
لجاز أن [illegible] القياس في العقليات فبطل أن لا يجوز
لأنه يؤدي إلى الجمع بين المفترقين والتفرقة بين المتساويين ولما بطل أن
يقال هذا في العقليات وكذلك في الشرعيات وجواب آخر أنا لا نسلم

ما ذكروه فإنه ما أثبت الجمع بين متشابهين إلا لأنه أفهما في معنى يوجب
الفرق بينهما ولا تسوى حكم متفرقين إلا لاشتراكهما في معنى يوجب
التسوية بينهما فأما إباحة النظر إلى الوجه واليد فإنما جاز لمكان الحاجة
لأن الوجه يحتاج إلى كشفه في المعاملات والشهادات وغير ذلك
واليد للأخذ والعطاء بخلاف الصدر والساق فإنه لا حاجة تدعو
إلى كشفهما فلم يجز وأما إسقاط قضاء الصلاة عن الحائض وإيجاب قضاء
الصوم فلمعنى وهو أن الصلاة تتكرر وتكثر فإيجابها يؤدي إلى
المشقة والصوم يكون في السنة مرة وهو مضاف والصوم أفقه وإيجابه
فلا يؤدي إيجاب قضائه إلى المشقة وأما المني فقد قيل إنه يتلذذ به
جميع البدن ويتحلل من جميع العروق فلهذا أوجب الغسل والبول
والمذي بخلافه وعلى هذا كل متشابهين فرق بينهما في الشرع وكل
متفرقين جمع بينهما فلعلة توجب الفرق والجمع فبطل ما قالوه ه
فصل وأما الدليل على فساد مذهب داود وأصحاب الظاهر
حيث قالوا إن العقل لا يمنع منه ولكن الشرع ورد بتحريمه والمنع منه فهو
ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذا إلى اليمن قال له بم تحكم
قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال
أجتهد رأيي ولا آلو فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله وهذا نص في الاجتهاد ووجه الرأي
لأنه عدل عند عدم السنة إلى الرأي ولا رأي إلا القياس وأقره النبي صلى الله عليه
وسلم على ذلك وشهد له بالتوفيق وحمد الله على ذلك حيث أصاب في الجواب
فدل على أنه مرضاه فإن قيل هذا من أخبار الآحاد فلا يجوز أن يثبت به

[illegible]

اصل من الاصول والجواب ان القاضي ابا الطيب قال يجوز اثبات الاصول
باخبار الاحاد لانه اذا جاز اثبات ما يتفرع عن الاصول من قطع الاطراف
وضرب الرقاب وغير ذلك من الدماء والفروج جاز اثبات الاصول بها
وجواب اخر انه وان كان من اخبار الاحاد الا ان الامة تلقته بالقبول
فبعضهم يعمل بظاهره وبعضهم يتاوله فهو كالخبر المتواتر ويدل
على ذلك ايضا اجماع الصحابة روى ميمون بن مهران قال كان
ابو بكر الصديق رضي الله عنه اذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى
فان وجد ما يقضي به قضى به فان اعياه ذلك سال الناس هل علمتم ان النبي
صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء فربما قام اليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا
وكذا فان لم يجد سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع روساء
الناس وعلماءهم فاستشارهم فاذا اجتمع رايهم على شيء قضى به
وكان عمر يفعل ذلك وهذا يدل على ما قلناه وايضا ما روي عن عمر انه
كتب الى ابي موسى الاشعري الفهم الفهم فيما ادلي اليك مما ليس في كتاب
ولا سنة ثم قس الامور عند ذلك واعرف الاشباه والامثال
ثم اعمد الى احبها الى الله عز وجل واشبهها بالحق وهذا الكتاب تلقته
الامة بالقبول وايضا ما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قال لعمر عليه السلم
اني رايت في الجد رايا فاتبعوني فقال له علي ان نتبع رايك فرايك رشيد
وان نتبع راي من قبلك فنعم ذو الراي كان وروي عن علي كرم الله وجهه
سالني امير المؤمنين عمر عن الخيار فقلت ان اختارت زوجها فهي واحدة
بائنة فقال ليس كذلك ان اختارت نفسها فهي واحدة وهو احق بها وان
اختارت زوجها فلا شيء فتابعته على ذلك فلما خلص الامر الي وعلمت اني

اسال عن الفروج عدت الى ما كنت ارى فقلنا والله لامر جامعت عليه امير
المؤمنين وتركت رايك احب الينا من امر انفردت به فضحك
وقال اما انه قد ارسل الي زيد بن ثابت وخالفني واياه وقال ان اختارت زوجها
فهي واحدة وان اختارت نفسها فهي ثلث وروي
عنه انه قال كان رايي وراي امير المؤمنين عمر الا تباع امهات الاولاد
واري الان بيعهن فقال عبيدة السلماني وقال راي ذوي عدل احب الينا
من راي عدل واحد وروي عن ابن مسعود في بروع بنت واشق انه قال
فيها برايي فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان
والله ورسوله منه بريان وروي عن ابن عباس انه قال في ديات الاسنان
لما قسمها عمر على المنافع هلا اعتبرتها بالاصابع عقلها واحد وان
اختلفت منافعها وروي عنه انه قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا وهذا كله يدل على صحة القياس
فان قيل يحتمل انهم ارادوا بالراي النظر والاجتهاد في موجب
الكتاب والسنة والجواب انا قد بينا انهم كانوا يجتهدون عند
عدم الكتاب والسنة وايضا فان عمر رضي الله عنه صرح بالقياس
فيما كتب الى ابي موسى الاشعري وابن عباس وابن مسعود ايضا صرحا بالاعتبار
غير القياس والاستدلال طريقة اخرى من جهة الاجماع فهو ان الصحابة
رضي الله عنهم اختلفوا في مسائل كثيرة كالجد والاخوة والحرام والمشركة
والخيار وكثرت اقاويلهم فيها وسلكوا كلهم فيها طريق القياس
والاجتهاد حتى ان بعضهم في مسالة الجد شبه بغصن الشجرة وبعضهم بجداول
وهذا كله يدل على ما ذكرناه من صحة القياس اذ لو كان الشرع منع من

ذلك لا ينكره منهم منكر. فإن قيل يجوز أن يكون قد حكموا بالنصوص
وخفيت علينا واستعملوا فيها موجب العقل قبل ورود الشرع. والجواب
أنه لا يجوز أن يكون قد وقع إليهم نصوص لأنه لو كان لذكروها ولظهرت
وبينوه عند الخلاف. وجواب آخر أنا قد بينا أنهم سلكوا في المسائل
القياس ولم يقضوا فيها بموجب العقل لأنهم قضوا فيه بغير موجب
العقل وأيضا فقد بينا أنهم تعلقوا بالنظائر والأشباه كجد وأول
الزرع وأغصان الشجر وهذا كله ليس بموجب العقل فلا يصح دعواه.
فإن قيل إن كان قد نقل عنهم الرجوع إلى القياس والعمل بالنظائر
فقد نقل عنهم ذم القياس والرأي. روي عن أبي بكر الصديق رضي الله
عنه أنه قال أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا قلت في كتاب الله تعالى
برأيي. وعن عمر رضي الله عنه أنه قال إياكم وأصحاب الرأي فإنهم
أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها فقالوا بالرأي فضلوا
وأضلوا. وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف أولى
من ظاهره بالمسح. وقال محمد بن سيرين أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس
والقمر إلا بالمقاييس. وروي عن مسروق أنه قال إني لا أقيس شيئا إلى شيء أخاف
أن تزل قدمي. وقال أبو وائل لا تجالسوا أهل الرأي وهذا كله دليل
على رد القياس وإبطاله وذمه فإن تعلقتم بما قلتم تعلقنا بهذا
والجواب أن ما رويتم ليس بحجة وما رويناه حجة لأنهم عملوا بالقياس
وعندكم أن الشرع منع منه ولا يجوز وهو حرام وعندنا يجوز العمل بالقياس
ويجب تركه في مسائل إذا عارضه ما هو أقوى منه والعمل حجة عليكم والترك
ليس بحجة علينا. وجواب آخر أن هذا الإنكار فيما ذكرناه لأنهم

ومن القياس في موضع الحجة ذمه ولم يرده في جميع المواضع. أما
أبو بكر رضي الله عنه فإنه قال إذا قلت في كتاب الله برأيي وهذا يدل
على أن حكم الحادثة مذكور في القرآن وأنه لا يعدم أن لا يفسر برأيه
وعندنا تفسير القرآن بالرأي غير جائز وإنما طريقه السماع من الرسول
صلى الله عليه وسلم. وأما عمر رضي الله عنه فقد صرح فإنه قال إياكم
وأصحاب الرأي وأراد به الذين يتركون الكتاب والسنة ويتبعون
الرأي ولهذا قال فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يعوها
فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا وعندنا من ترك السنة واشتغل بالرأي
فهو مذموم. وقول علي عليه السلام أيضا لا حجة فيه لأنه قال لو كان الدين
بالرأي فأخبر عن جميع الدين وجميع الدين ليس بقياس وإنما بعضه
بالقياس وبعضه بالسماع والدليل عليه أنه قال لكني رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهره فبين حجة لنا لأنه قد بين بكلامه أن
القياس يقتضي المسح على الباطن لولا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم.
وأما قول ابن سيرين فأراد به قياسا مثل قياس إبليس فإنه قاس مع وجود
النص لأن الله تعالى قال له اسجد لآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين
وعندنا مع وجود النص مذموم وكذلك قياس عبدة الشمس والقمر
قياسا فاسدا لأنهم تركوا أدلة العقل في معرفة النبوات وإثبات
الصانع واشتغلوا بأمر باطل وقياس فاسد. وأما قول مسروق
فليس فيه ذم للقياس وإنما فيه التورع عن ذلك وهذا لا يدل على ترك
القياس كما أن في الصحابة جماعة لا يرون خبر الواحد تعففا وتورعا
ولخشية من الخطأ ولم يدل ذلك على إسقاط خبر الواحد. وأما قول

ابوا ايلا لاخالسوا اهل الراي مجموا على اصحاب الراي الذين يعرضون
عن السنن ويشتغلون بالراي المحمود ولسنا منهم فبطل ما قالوه ه
احتج المخالف بقول الله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والعمل بالقياس
عمل بما لا يعلمه والجواب ان العمل بالقياس عمل بما علمناه لان
الدليل دل على صحته وما نظيره العمل بالشهادات وخبر الواحد وتقويم
المقومين فان هذا كله لا يعلم حقيقة ولكن لما ورد الشرع بقبول
قولها ولاى كان العمل به عملا بالمعلوم كذا في مسلتنا وجواب
اخر ان هذا انما ينافي العمل بالقياس لو لم يكن حكم رد العمل بالقياس فانكم
رددتم ذلك وابطلتموه من غير علم فوجب المحذور احتج ايضا بقوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه ما تقدم احتج بقوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا والعمل بالقياس عمل بالظن فوجب ان لا
يغني من الحق شيئا والجواب ان هذا وارد في الظن الذي لا يستند الى امارة
ولا دليل كالحدس والتخمين وعندنا ذلك الظن لا يغني من الحق شيئا
والدليل على ان المراد به ما ذكرناه ان العمل باخبار الاحاد وشهادة
الشهود وتقويم المقوم كله عمل بالظن ولكن بما استند الى
امارة ودليل وجب العمل به كذلك القياس مثله واحتج ايضا
بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله اليوم اكملت لكم دينكم
وهذا يدل على ان الاحكام كلها مبينة في الكتاب والسنة وليس
فيها محتاج في بيانه الى القياس والاجتهاد والجواب انا نقول بموجب
هذه الاية لانه اكمل الدين وما فرط في الكتاب من شيء غير ان الرجوع
الى القياس رجوعا الى الكتاب لان الكتاب دل على الاجماع بقوله

تعالى ومن يشاقق الرسول ودل على خبر الرسول والاجماع وقول
الرسول دل على القياس فالرجوع الى القياس والرجوع الى القياس رجوع
الى الكتاب والسنة وهذا كما ان الرجوع الى الاجماع وخبر
الواحد ليس رجوع الى الكتاب غير انهما لما صدرا عن الكتاب
كان الرجوع اليهما رجوعا الى الكتاب وجواب اخر ان
القياس من اكمال الدين وقد ورد به السنة والاجماع وما نظيره خبر الواحد
لا يجوز لقايل ان يقول لا يجوز العمل به لان الله تعالى قد اكمل الدين بالقران
اصل الحجب العمل به لانه من كمال الدين وانما عرف دل الكتاب على
وجوب العمل به كذلك في مسلتنا مثله احتج ايضا بقوله تعالى وان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله
وهذه الايات تدل على ان الرجوع الى القياس غير جائز والجواب
ان الرجوع الى القياس رجوع الى الله ورسوله فان الكتاب والسنة دلا
على جواز العمل به على الوجه الذي بيناه فبطل ما قالوه احتج ايضا بما
روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال تعمل هذه الامة برهة بكتاب الله
وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا
وهذا نص في ابطال القياس والجواب ان المراد به الراي المخالف
للنص والراي المخالف للنص عندنا ضلال ولا حجة فيه والدليل عليه انه
قال برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراي فدل
على ان البرهة التي يعمل فيها بالراي لا يعمل بالكتاب ولا بالسنة ه
احتج ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي فرقا اعظم
فتنة قوم يقيسون الامر بالراي والجواب ان المراد بالراي المخالف

للكتاب والسنه وعندنا ذلك فسق وضلاله فلا نحتجكم به والدليل
على ان الامر ما قلناه وانه قال قوم يقيسون وهذا يدل على انهم لا
يعملون الا بالقياس ويتركون الكتاب والسنه وانا اطهرهم وعندنا
ذلك لا يجوز احتج ايضا بان اثبات القياس لا يخلو اما ان يكون بالعقل
او بالنقل بطل ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال له في ذلك وبطل ان
يكون بالنقل لان النقل تواتر واحاد والتواتر ليس لانه لو كان لعرفناه
كما عرفتم وبالاحاد لا يجوز اثبات مسايل الاصول بها كما قلنا في
اثبات الصفات وليس ههنا نص يوجب التوقف فيه والجواب
انا نقلب عليكم فنقول ابطال القياس ورده لا يخلو اما ان يكون بالعقل
او بالنقل بطل ان يكون بالعقل لان العقل لا مجال له في ذلك والنقل
لا يخلو ان يكون تواترا واحادا وليس ههنا تواتر والاحاد لا تثبت بها
مسايل الاصول فكل جواب لكم عن ابطال القياس ورده فهو
جوابنا عن اثباته وجواب اخر انا لا نسلم انه لا يجوز اثبات مسايل
الاصول بخبر الواحد لان القاضي ابا الطيب رحمه الله منع ذلك وقال اذا
جاز اثبات جميع الاحكام المقصوده بالقياس بخبر الواحد جاز
اثبات الاصول بخبر الواحد لان الاصول تقتضي هذه الاحكام على
طريق الاجمال فاما اثبات هذه الاحكام التي هي الحلال والحرام
والحدود والقصاص وغيره يجوز اثباتها بخبر الواحد في التفصيل فكذلك
اثبات تحملها وجب ان يجوز ويخالف ما ذكروه من اثبات الصفات
فان عليها ادله قاطعه للعذر موجبه للعلم فلم يجز الاشتغال بخبر الواحد مع
هذه الادله بخلاف مسالتنا فانه ليس ههنا ادله قاطعه من جهة العقل

في اثباتها بخبر الواحد كسائر الفروع وجواب اخر انا قد اثبتنا
ذلك من طريقين احدهما الاخبار المتلقاه بالقبول والاخبار اذا تلقتها
بالقبول تكون بمنزله التواتر في ايجاب العلم والثاني الاجماع الثابت
بين الصحابه في ذلك كله طريق لاثبات مسايل الاصول احتج ايضا بان
قال القياس انما يصح اذا ثبت عله الاصل وذلك باطل والجواب ان هذا
المكان على من يجد ذلك ويفعله ونحن لا نفعل شيا من ذلك ولا نقيس
الا بعد معرفه العله وقيام الدليل على صحتها احتج ايضا بان قال القياس
عندكم حمل فرع على اصل بعله جامعه وبضرب من الشبه وما من شيين
يتفقان من وجه الشبه الا ويفترقان من غيره فاذا وجب الحاق
احدهما بالاخر لما بينهما من المشابهه وجب المنع من ذلك لما بينهما
من الفرق وليس احد الامرين باولى من الاخر فوجب التوقف عن القياس
والجواب انا نحمل الفرع على الاصل اذا اتفقا على عله الحكم
واذا اتفقا على عله الحكم فلا يبالي بافتراقهما في غير ذلك من الوجوه
وهذا كما ان في العقليات اذا وجد الاتفاق في العله الموجبه للحكم
كفى وافتراقهما بعد ذلك في غير عله الحكم لا يمنعه القياس
كذلك في مسالتنا مثله احتج ايضا بان قال اكثر ما يجوز ان يثبت الحكم
العله التي تعلق بها الحكم في الاصل المنصوص عليه وثبوت ذلك لا
يوجب قياس غيره عليه حتى يرد الدليل بالقياس الا ترى ان الرجل لو
قال اعتقت عبدي فلانا لانه اسود لم يجب عتق كل عبد له
اسود والجواب انه اذا ثبت وجوب العمل بالقياس في الجمله وجب
القياس اذا عرف عله الحكم ولا يحتاج في كل مسالة الى اذن جديد

كما انه لما ثبت وجوب العمل بخبر الواحد بجواز العمل به في المسايل وان لم يوجد
في كل مسئلة على الانفراد وجوب العمل بخبر الواحد وكذلك هنا
ما قالوه من قول الرجل اعتقت فلانا لانه اسود فانه لا يقتضي عتق
كل عبد اسود لان التناقض عليه جايز مجاز ان يناقض عليه قوله
بخلاف صاحب الشرع فان التناقض عليه في الاحكام غير جايز
فاذا وجدت العلة وجب ان يتكرر الحكم حتى لا يودي الى التناقض
احتج ايضا بان الاحكام ماخوذة من صاحب الشرع وهو خاطبنا
بكلام العرب والعرب لا تعقل من الكلام الا ما دل عليه فاما المعاني
والعلل المستخرجة منه فلا تعقلها العرب في خطابهم فيجب ان يكون
الحكم مقصورا على ما دل عليه الكلام بظاهره والجواب انا نسلم ان
الخطاب بلغة العرب غير انا لا نسلم ان العرب لا تعقل من الكلام الا
ما يقتضيه بظاهره بل تعقل منه الظاهر وما يدل عليه ولهذا لو قيل
لرجل اباك ان تكلم فلانا عقل من هذا الكلام المنع من ضربه وشتمه
احتج ايضا بان القياس عندكم يراد ليعلم به حكم ما لا يعلم بغيره
وليس هاهنا مسئلة الا وحكمها معلوم بالنص ولا حاجة بنا الى القياس
والجواب ان هذا غلط فان هاهنا مسايل لا تحصى لا تعرف الا بالقياس
وليس فيها نص وذلك مثل قتل الزنبور فانه جايز في الحل والحرم وليس هاهنا
دليل دل عليها من جهة النص وانما ثبت بالقياس على العقرب ومن
ترك الصلاة عامدا يجب عليه القضاء ولم يعرف ذلك من جهة النص
وانما عرف بالقياس على النايم والناسي واذا ماتت الفارة في غير السمن
ان كان جامدا القي ما حولها وان كان مايعا اريق وليس هاهنا خبر يدل

على غير السمن لان الخبر ورد في السمن وغيره ثبت بالقياس عليه وكذلك
غير الفارة اذا وقع في السمن ومات ثبت بالقياس لان النص لا يدل عليه
ولهذا امثال كثيرة لا يمكن عدها فان قيل انما عرفنا ذلك بالاجماع
قلنا الاجماع لا ينعقد الا عن دليل وليس في هذه المسايل دليل
غير القياس فالظاهر ان الاجماع لم ينعقد الا عنه وجواب اخر
انه يجوز ان يكون حكمه مبينا في الكتاب والسنة ثم يفهم ذلك
من القياس ايضا وهذا كما انا نستدرك المسايل المعلومات مع
وجود النص ليتبين ان الادلة متعاضدة في اثبات الحكم احتج ايضا
بان قالوا ان القياس دليل محتمل ترك بخبر الواحد لانهما في احتمال
النظر ولحوق الشبهة سوا ولما قلتم يجب تركه بخبر الواحد
دل على بطلان ما ذكرتم والجواب انه وان كان كما ذكرتم
الا ان القياس دون خبر الواحد من وجهين احدهما انه ماخوذ من خبر
محتمل الشبهة مثل ما احتمل هذا الخبر الذي عارض القياس فقد
ظهرت للخبر مزية على القياس من هذا الوجه والثاني ان القياس فرع
المنصوص في الجملة والفرع لا يثبت مع وجود الاصل كما لا يثبت
النظر العقلي مع الضروري احتج ايضا بان قالوا القياس يودي الى نفيه
لمع وذلك انه اذا قال الحكم لما ثبت في الاصل وجب ان يثبت في الفرع لوجود
العلة ينفصل عن قايل يقول انه لما لم يثبت الحكم في الاصل الا بالنص
وجب ان لا يثبت في الفرع لوجود العلة الا بالنص بناء على الاصل
فيتكافا القولان فلذلك يجب ان يبطل الجميع والجواب ان هذا لو كان
طريقا الى ابطال القياس في العقليات فبقا المزاسيد اليه فناس على

الضروري إن كان الحكم في الضروري مستفاداً من جهة الخبر وجب أن
يكون في العقل مثله وكذلك لا يوجب بطلان القياس وإذا بطل أن
يقال هذا في العقليات بطل في الشرعيات **فصل** إذا حكم صاحب
الشرع في عين بحكم ونص على علته مثل أن يقول حرمت عليكم السكر
لحلاوته وجب إثبات الحكم في كل موضع توجد فيه العلة وهو
قول النظام والقاساني وغيره من نفاة القياس وبه قال الكرخي من
أصحاب أبي حنيفة ومن أصحابنا من قال لا يجوز إثبات الحكم في عين
أخرى لوجود العلة إلا بعد قيام الدليل على ذلك وهو قول البصري من أصحاب
أبي حنيفة **والدليل** على صحة مذهبنا أن ذلك المعقول من الكلام
ولهذا لو قال لا تأكل السكر لأنه حلو عقل منه تحريم كل ما كان حلو
وإذا قال لا تأكل العسل لأنه حار عقل منه تحريم كل ما كان حارا
ولهذا لو سمع الناس ذلك من رجل أسرعوا إلى مناقضته فرد عليه أن نقضناه
الطرد والجريان ويدل على ما قلناه أنه لو لم يقصد بيان إثبات
الحكم في كل موضع وجدت فيه العلة لم يكن لذكر التعليل فائدة
ويدل عليه أنه إذا وجب طرد ما يستنبط من العلل وهو مفهوم
من جهة الظاهر فلأن يجب ذلك فيما نص عليه صاحب الشرع وهو
مفهوم من جهة النص أولى **واحتج** المخالف بأن الأحكام إنما
شرعت لمصلحة المكلفين ويجوز أن تكون حلاوة السكر تدعو الإنسان
إلى تناوله ولا تدعو حلاوة العسل وهذا صحيح فإن الداعي إذا دعا إلى
الشيء لا يجب أن يدعو إلى جميع ما شاركه في ذلك المعنى ولهذا يجوز
أن تدعو الشهوة إلى أكل السكر ولا تدعو إلى أكل العسل وإن اشتركا

في الحلاوة وإذا كان كذلك جاز أن يعلق تحريم السكر بالحلاوة لما في تحريمه
من المصلحة إلا أنه أمارة على التحريم ثم حيث وجدت فلا يجوز قياس
غيره عليه إلا بدليل **والجواب** أنه لو كان المراد ما ذكرتم لا قنصر
على بيان الحكم لأن المقصود يحصل بذلك ولما نص على العلة دل على أنه
قصد بيان العلة ليدور الحكم معها حيث دارت **واحتج** أيضاً بأن
قال لو وجب طرد ذلك في جميع المواضع لوجود العلة لوجب إذا قال
الرجل أعتقت عبدي فلاناً لأنه أسود أن يعتق عليه كل عبد له
أسود ولما قلتم أنه لا يعتق عليه دل على أن الكلام لا يقتضيه **والجواب**
أنه إنما لم يعتق عليه كل عبد له أسود لأن الواحد منا يجوز عليه التناقض
في أفعاله وأقواله بخلاف صاحب الشرع فإن المناقضة عليه غير
جائزة في أفعاله وأقواله في طرد علله وجريانها في أحكامها
واحتج أيضاً بأن قال العلل الشرعية غير موجبة للحكم بأنفسها ولهذا
كانت موجودة قبل أن جعلت علة ولم تكن موجبة للحكم
وإنما توجب الحكم بجعل جاعل ونصب ناصب ويجوز أن يجعل
صاحب الشرع ذلك علة دون سائر المواضع **الجواب** أنه وإن
احتاجت علل الشرع إلى جعل جاعل إلا أنها بعد أن جعلت علة وجب
طردها وجريانها كالعلل العقلية لأنها بعد جعلها علة في اقتضاء
الحكم بمنزلة العلل العقلية في جميع الأركان وقولكم أنه يجوز أن
يجعلها علة في عين دون عين غير صحيح فإنه لو جاز أن يقال هذا لجاز أن
يقال ذلك في الأزمان فيقال إنما جعله علة في الزمان الأول فوجب أن
ينتقض ما بعده من الأزمنة إلا بدليل فلما بطل أن يقال هذا في الأزمان بطل

ان يقاس في الاعيان فاحتج ايضا بان قال لو كان ذكر العلة في عين موجبه
لثبوت الحكم في كل عين لوجب اذا قال حرمت عليك السكر
لحلاوته وحللت لك العسل ان يعود ذلك مناقضة ولما جاز ان
يقال ذلك ولم يصح دل على ان العلة لا تقتضي الطرد والجواب ان
كلامنا في مجرد قوله حرمت عليك السكر لحلاوته وذلك يقتضي
التعليل والطرد بظاهره فاما اذا اتبعه بقوله وابحت لك
العسل فقد علمنا ان ذلك بعض العلة وانه اراد الحلاوة في الجنس
وليس اذا احمل اللفظ على غير الظاهر بدلالة اقترنت به يدل على
بطلان ظاهره اذا تجرد من القراين فصل ويثبت
بالقياس جميع الاحكام الشرعية سوى في ذلك الجمل والتفاصيل
والحدود والكفارات والمقدرات وقال ابو هاشم لا يجوز
اثبات الجمل بالقياس وانما يجوز اثبات التفاصيل وذكر
ذلك عبد الجبار في العمد قال ومثاله ان اثبات ميراث الاخ
لا يجوز بالقياس ابتدا ولكن يجوز اثباته مع الجد وفي مسئلة المشركة
مع ولد الام كالمشاركة فانهم قالوا جملة فلا تثبت بالقياس
وقال اصحاب ابي حنيفة لا يجوز اثبات الحدود والكفارات
والمقدرات بالقياس ونحن نحتاج ان نكلم هاتين الطائفتين
والدليل على فساد قول الطائفة الاولى حيث قالت اثبات الجمل بالقياس
لا يجوز ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن
بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال
فان لم تجد قال اجتهد رايي ولا الو فقال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي

وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ووجه الدليل انه صوبه
على الراي في الاحكام بعد عدم الكتاب والسنة ولم يفرق بين الجمل
والتفاصيل فوجب حمله على عمومه ويدل عليه انه دليل يجوز ان
يثبت به التفصيل فجاز ان يثبت به الجمل اصله خبر الواحد ولانه
كل حكم جاز اثباته بخبر الواحد جاز بالقياس كالتفصيل احتج
المخالف بان قال لو جاز اثبات الجمل بالقياس لجاز اثبات صلاة سادسة
ولما لم يجز ذلك دل على انه لا يجوز والجواب ان القياس في الصلاة
السادسة منع منه الاجماع ونص السنة وليس اذا لم يصح القياس
لمخالفة الاجماع ونص السنة ما يدل على انه لا يصح القياس في سائر المواضع
وفي مسئلتنا وجد القياس ولم يعارضه نص ولا اجماع فوجب ان يجوز
والدليل عليه انه في تفصيل الصلاة لو وجد فيه الاجماع لا يجوز
تغييره كالقياس لمخالفة الاجماع وان كان ذلك مما يثبت بالقياس
بالاجماع وايضا فان الوتر صلاة سادسة وقد اثبتها ابو حنيفة
بالقياس على المغرب حيث لم يرد فيها اجماع فدل على ان المانع
في السادسة هو الاجماع فصل واما الدليل على فساد قول
اصحاب ابي حنيفة حيث منعوا اثبات الحدود والكفارات والمقدرات
بالقياس حديث معاذ الذي قدمناه في المسئلة قبلها ويدل عليه انه حكم
شرعي فيه دليل قاطع فاشبه غيره من الاحكام ويدل عليه ان القياس
معنى خبر الواحد من حيث ان كل واحد منهما طريقه الظن ويجوز فيه
السهو والخطا واثبات هذه الاحكام بخبر الواحد جايز فكذلك
بالقياس ويدل عليه انه دليل يثبت به غير هذه الاحكام فجاز ان

تثبت به هذه الاحكام اصله خبر الواحد ويدل عليه ان المعنى الذي
اوجب العمل بالقياس في غير هذه الاحكام موجود هاهنا وهو
معرفة علة الاصل وقيام الدليل على صحتها وبدلا منها مما افسدها
فوجب ان يجوز اثبات الحكم بها كما نقول في سائر المواضع ويدل
عليه انكم ناقضتم في مسائل منها انكم اوجبتم الحد على الردء في
قاطع الطريق قياسا على الردء في الغنيمة وليس لكم في تلك المسألة الا
القياس وهذا اثبات للحد بالقياس ومنها انكم اوجبتم الكفارة
على من افطر بالاكل في رمضان قياسا على من افطر بالجماع لان
فيه ورد النص فان قيل الكفارة في رمضان وجبت بالجماع
وكذلك الحد في قطاع الطريق ونحن كلامنا في اصل الكفارة والحد
وان اختلفنا في موضعه فلا ننكر ذلك وانما نمنع اثباتها في باب
لم يرد فيه الحد والكفارة والجواب انكم اثبتم في اثبات الكفارة
في قتل العمد بالقياس وهاهنا قد ثبتت الكفارة في اصل الباب وانما
هو بيان لموضعها فكان يجب ان تجوزوا ولما منعتم من ذلك دل
على بطلان مذهبكم وجواب اخر ان الطريق الذي منعتم من اثبات
الكفارة بالقياس هو ان معرفة مقدار الماثم وما يفتقر الى الحد في
الردع لا يدرك بالقياس ولا يعلمه الا الله سبحانه وهذا موجود في
بيان موضعها فيجب ان لا يجوز بالقياس فان قيل نحن لم نوجب
ذلك بالقياس وانما اوجبنا بالاستدلال من طريق الاولى والتنبيه فان
ماثم الاكل اعظم من ماثم الجماع فاذا اوجب الكفارة في الجماع
ففي الاكل اولى والجواب ان الاستدلال هو نفس القياس

فقولكم انا اثبتناه من طريق الاستدلال يدل على انكم لا تعرفون
القياس والاستدلال لان الفرق بينهما ان القياس عبارة محررة
موجزة ملخصة وعبارة الاستدلال مبسوطة وجواب اخر
ان هذا الاستدلال لا يوجد في الردء لان القطع على الردء ليس باولى
من ايجابه على المباشر ولم يوجب صار القطع على الردء الا بقياس
طردي وجواب اخر ان مثل هذا الاستدلال قد بيناه في اللواط
وقلنا ان تحريمه اكد من تحريم الزنا لان الزنا يحل في حال ويستباح
في بعض الاحوال واللواط لا يستباح بحال من الاحوال فاذا اوجب
الحد في الزنا ففي اللواط اولى فيجب ان تقولوا به احتج المخالف بان قال
الحد شرع للردع والزجر عن المعاصي والكفارة وضعت للتكفير
الماثم وما يقع به الردع عن المعاصي ويتعلق به التكفير عن الماثم
لا يعلمه الا الله وكذلك اختصاص الحكم بمقدار دون مقدار لا
يعلمه الا الله عز وجل فلا يجوز اثباته وذلك بالقياس
والجواب ان هذا لو كان طريقا لاسقاط القياس في هذا الموضع
لكان طريقا لاسقاط القياس في سائر الاحكام لان من ذهب
الى ابطال القياس من نفاة القياس استدلوا بهذا الطريق فقالوا
الاحكام مشروعة لمصالح المكلفين ولا يعلم المصالح الا الله
فيجب ان يكون القياس باطلا ولما بطل ان يقال هذا في ابطال القياس
راسا بطل ان يقال هاهنا وجواب اخر انا لا نقيس الا اذا عرفنا
علة الاصل وقام الدليل على صحتها واذا وجدت هذه المعاني صار
طريقه التوقف احتج ايضا بان قال القياس موضع شبهة لانه

الحاق فرع باظهر الشبهين واشبه الاصلين فيكون الحكم للاخر شبهة
واثبات الحدود مع الشبهات لا يجوز **والجواب** ان هذا يبطل
بخبر الواحد وتقويم المقوم في نصاب السرقة فان هذا كله في موضع
شبهة لانا ناخذ بالظاهر من حالهم وان جاز عليهم السهو والخطا
والكذب ثم لا يصير ذلك شبهة في الحدود وكذلك القياس
وجواب اخر انه اذا رجح احد الاصلين على الاخر رجحانا نهى عن حكم
سطل الثاني فلا يبقى هناك شبهة **وجواب اخر** انه اذا رجح احد
الاصلين بطل بان موضع الحد في باب ورد فيه الحد فان هذا
المعنى موجود فيه مع ذلك لا يجوز اثباتها بالقياس **فصل**
وكذلك عندنا يجوز اثبات الاسامي واللغات بالقياس مثل تسمية
اللواط زنا بالقياس على الزنا وتسمية النبيذ خمرا بالقياس على الخمر
وتسمية النباش سارقا قياسا على السارق ومن اصحابنا من قال لا يجوز
ذلك والاول اصح وهو قول ابي العباس وابي علي بن ابي هريرة وقد ذكرنا
الخلاف ودليل الوجهين في باب ماخذ الاسما واللغات فاغنى عن
الاعادة **فصل** واما طريقه العادة والخلقه والجبلة فعلى
ضربين ضرب عليه امارة وضرب لا امارة عليه فاما الضرب الذي
عليه امارة فيجوز اثباته بالقياس وذلك مثل الشعر هل تحله الروح
ام لا ومثل الحامل هل تحيض ام لا فان على قياس المسلمين امارة الاثر
انا في مسالة الشعر والعظم استدلالا بالنماء والاتصال ونقيس على
ساير الاعضاء وهم يقيسون على العظام النخرة من حيث انه لا يحس
بالم وكل واحد منا يتعلق في ذلك بامارة دالة على الحكم وهكذا في

يستدل في مسالة الحامل انها تحيض ان الحبل لو كان يمنع دم الحيض
لمنع دم الاستحاضة الا ترى ان الصغر لما منع احدهما منع الاخر وكذلك
الكبر والرضاع لما لم يمنع احدهما لم يمنع الاخر وهم يقولون
لو كان هذا الدم حيضا لانقضت به العدة وحرم الطلاق
واما الضرب الذي لا امارة عليه وذلك كاثبات اقل الحيض
واكثره وما اشبه ذلك فهذا طريقه العادة والخلقه ولا امارة عليه
فلا مدخل للقياس فيه ومن استدل في هذا بالقياس ان كان عالما
بانه لا يجوز فقد كذب على دين الله تعالى وفسق بذلك وان كان
غير عالم فلا حظ له في الاجتهاد ولا اعتبار به واما طريقه الوجود والسماع
ممن يعتمد على قوله ويوثق به **فصل** وكذلك ما كان
طريقه النقل كفتح مكة هل كان صلحا او عنوة وحج رسول الله
صلى الله عليه وسلم هل كان مفردا او قارنا فلا مدخل للقياس ايضا في مثل
هذه الاحكام لانه لا مجال للقياس فيها

باب اقسام القياس

قال الامام رحمه الله ذكرت في الملخص في الجدل اقسام القياس
مشروحا وانا اذكرها هنا ما يليق بهذه التعليقة من الاقسام فاقول
القياس على ثلثة اضرب قياس دلالة وقياس شبه وقياس علة
فاما قياس العلة فهو ان يجمع بين الفرع والاصل بالعلة والنكتة
التي علق عليها الحكم في الشرع بحيث لو سئل صاحب الشرع عن ذلك
لنص عليه وذلك على ضربين ضرب اطلعنا الله تعالى على وجه الحكم فيه
وضرب لم يطلعنا على وجه الحكم فيه بل استاثر بذلك بعلمه فالضرب

الاول مثال علمنا في تحريم الخمر انها للشدة المطربة الصادة عن
ذكر الله وعن الصلاة والمذهبة للعقل والمال وقد نبه الله عز وجل على ذلك
في كتابه فقال تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضا
في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون
فقال عمر رضي الله عنه لما نزلت هذه الاية انتهينا انها تذهب العقل
والمال فقد عرفنا ان تحريم الخمر لهذه العلة التي هي الشدة المطربة ووجه
الحكمة فيها ما ذكر الله تعالى في ايقاع العداوة والبغضا والصد
عن ذكر الله وعن الصلاة واذهاب العقل والمال والضرب الثاني
ان يطلعنا الله على العلة ولا يطلعنا على وجه الحكمة فيها مثل علة الربا
فانا نقول انها الطعم لحديث معمر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا بمثل ومن خالفنا يقول العلة فيه
الكيل ومنهم من قال ان العلة فيه القوت ولا يعلم احد وجه الحكمة
فيه لانا لا نعلم انه اذا كان مطعوما لم يحرم بيع بعضه ببعض متفاضلا
ولا ابو حنيفة يعلم انه اذا كان مكيلا لم يحرم فيه الربا ولا مالك
يعلم انه اذا كان مقتاتا لم يحرم فيه الربا بل كل طايفة متعلقة
بعلة مستنبطة من كلام صاحب الشرع ولا تدري الحكمة في ذلك
فهذا وامثاله يلزمنا اتباعه والقياس عليه وان لم نعلم وجه الحكمة في
ذلك اذا ثبت هذا فهذا الضرب الذي هو بيان العلة ينقسم قسمين جلي
وخفي فالجلي كل قياس عرفت علته بدليل مقطوع به لا يحتمل الا معنى
واحدا اما بالنص او بالاجماع او التنبيه وبعضها اجلى من بعض فما عرفت
علته بنص صاحب الشرع وذلك مثل قوله تعالى كيلا يكون دولة بين

الاغنيا منكم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة وقوله من اجل ذلك
وكقول النبي صلى الله عليه وسلم انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
لاجل الدافة التي دفت وقوله انما جعل الاستيذان لاجل البصر
وما اشبه ذلك مما نص على علته ومنها ما تعرف علته بالتنبيه
وذلك كقوله تعالى ولا تقل لهما اف فنص على التافيف ونبه
على ما فوقه من الضرب والشتم وغير ذلك وكما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن التضحية بالعورا والعرجا فدل
على ان العميا والزمنة اولى بالمنع ومثله ما تعرف علته باول الخاطر
ولا يحتاج بعده الى اعمال الفكر والروية فيه وذلك مثل ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبولن احدكم في الماء الدايم فيعلم انه
انما نهى عن ذلك لتنجيس الماء فيقاس عليه كل النجاسة غير البول
لان التنجيس بساير النجاسات كالتنجيس بالبول وكما روي
عنه صلى الله عليه وسلم قال في الفارة اذا ماتت في السمن ان
كان جامدا فالقوها وما حولها وان كان مايعا فاريقوه
فيعلم باول الخاطر انه انما فرق بين الجامد والمايع لان الجامد
يدفع النجاسة والمايع لا يدفعها بل يخلص بعضه الى بعض فيخبث
فتنجس جميع اجزايه ويحرم الجميع فيعلم بهذا ان الشي
كالشيرج والدبس والعسل وما اشبهها في معناه جامدها كجامد
السمن ومايعها كمايعه ومثله ما عرف علته بالاجماع
وذلك مثل علة الحدود فان المسلمين قد اجمعوا انها شرعت
للردع والزجر عن ارتكاب الكباير والمعاصي وكما اجمعوا

على نقصان حد العبد عن حد الحر به لنقصان الرق فهذا الضرب من
القياس حكمه حكم النص والاجماع لانه لا يحتمل الا معنى واحدا ينقض
به حكم الحاكم كما ينقض بالاجماع والنص ويجب المصير اليه
والعمل به **فصل** واما الضرب الثاني وهو القياس الخفي
فهو ايضا بعضه اظهر من البعض وهو كل قياس عرفت علته
بطريق يجتهد فيه فالاظهر ما عرفت علته بصفة تذكر مع الحكم
وذلك مثل علتنا في تحريم الربا بانها الطعم لحديث معمر بن
عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام بالطعام الا مثلا
بمثل فالظاهر انه منع من ذلك لكونه مطعوما لان الصفة لا تذكر
في الحكم الا ويراد بها التعليل ودونه ما عرفت علته
بسبب يذكر مع الحكم وذلك مثل ما روت عائشة رضي الله عنها
ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فالظاهر انه خيرها لعبودية الزوج وهو دون الاول لان السبب قد
يذكر تعليلا والاول فلا يذكر الا ويراد به التعليل ودونه ما عرفت
علته بالتاثير والاستنباط وهو السلب والوجود كالشدة المطربة
فانا نقول عصير العنب قبل الشدة المطربة حلال فحدثت الشدة
وما حدث غيرها فصار حراما ثم زالت الشدة وما زال غيرها فصار
حلالا فلما وجد الحكم لوجودها وعدم لعدمها دل على انها هي العلة
ومن ذلك ايضا ان نقول ان الفضل في الزرع قبل السنبل لا يحرم
فيه الربا فاذا سنبل وانعقد الحب فيه صار من اموال الربا فاذا زرع صار
حشيشا لا يحرم الربا فدلنا ذلك على ان العلة فيه كونه مطعوما

لا غير لان الحكم وجد لوجوده وعدم لعدمه فهذا الضرب من
القياس يدل على الحكم على وجه يحتمل ان يكون النهي عن تحريم الطعام
راجعا الى الحنطة والشعير في حديث معمر لانه الاكل مما يطعم ويحتمل
ان يكون راجعا الى كل مطعوم ولكن العلة فيه معنى اخر غير
الطعم وكذلك يحتمل ان يكون الخمر عبر عن الشدة المطربة
للشدة المطربة ويحتمل ان يكون اسم الخمر لان الحكم ايضا يوجد
لوجوده ويعدم لعدمه ولا ينقض به حكم الحاكم وحكمه
حكم العموم والظواهر **فصل** واما قياس الدلالة فهو
ان يرد الفرع الى الاصل بغير العلة التي تعلق الحكم بها في الشريعة وانما
يجمع بينهما بمعنى يدل على العلة وهو ايضا طريق لاثبات الاحكام الذي
لان العلل تارة يذكر علة الحكم وتارة يذكر ما يدل على العلة ولهذا
المعنى في العقليات ايضا تارة يستدل بالعلة وتارة يستدل بالدلالة
على العلة فيستدل بالاحساس والالم والنمو على الحياة وبالدخان
على النار وبالكلام والبصر والسمع ايضا على الحياة ولهذا استدللنا
بالمصنوعات على وجود الصانع واثبات صفاته التي يستحقها
وبها ايضا دلالة على الالهية والوحدانية وهكذا نستدل بالمعجزات
على النبوة وان كانت العلة هي البعثة والعرب تعرف ذلك في
اشعارهم وخطبهم وكانوا يسمون الشعراء قبل الشرع
فقهاء لادراكهم هذه المعاني وعبارتهم عن الشيء تارة بعلته وتارة
بما يدل عليها ولهذا روي ان امراة اتهمت زوجها بواقعة امة فقال ما
فعلت شيئا فقالت له اقرأ القران فانشدها

شهدت بان وعد الله حق وان النار مثوى الكافرينا
وان العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحمله ملائكة شداد ملائكة الاله مسومينا
فلما سمعت هذا ظنته ايات من القران فقالت صدق الله وكذبت بصري
فقال النبي صلى الله عليه وسلم امراتك فقيهة وانما سماها فقيهة حيث
ذكرت ما يدل على العلة لان قراءة القران تدل على عدم الجنابة
في الشرع وروي عن ابي الدرداء عن عمر رضي الله عنه انه سمع قول الشاعر
عن المرء لا تسال وابصر قرينه فان القرين بالمقارن مقتدي
فقال قاتله الله ما افقهه فسماه فقيها حيث استدل بالنظير على
النظير ومدح زهير رجلا بالسخا
قد جعل المبتغون الخير في هرم والسائلون الى ابوابه طرقا
فذكر ما يدل على السخا حيث وصفه بان بابه طريقا للسائلين لانهم
لا يختلفون الا الى الاسخيا وقال [illegible] لغيره يذكر شيخوخته وكبره
فقد كان يعجبهن [illegible] شعر [illegible] وسعالي
فدل على ان الكبر بالتنحنح والسعال لان الشيوخ [illegible] فهم
السعال وقال الحر [illegible] طول عنق امراة
بعيدة مهوى القرط اما لنوفل ابوها واما عبد شمس وهاشم
فذكر انها بعيدة مهوى القرط وذلك يدل على طول العنق وهذا في
اشعارهم وخطبهم ما لا يعد كثرة وقد ورد في الاخبار قال النبي
صلى الله عليه وسلم الطلاق لمن اخذ بالساق فعبر عن الزوج بذلك لان الذي
ياخذ بالساق هو الزوج وقال لا يقبل الله صلاة حائض الا بخمار فجعل

ذلك دليلا على البلوغ لان الحيض بلوغ في حق النساء فجعله دليلا
على البلوغ ولم يرد به الحائض لان الحائض لا تصح منها الصلاة وفي القران
كثير من ذلك والشعرا يسمونه الردف والفقها يسمونه
قياس الدلالة وهو على ثلاثة اضرب بعضها اجلى من بعض فاجلاها
ان يستدل بخصيصة من خصايص الحكم على ثبوت ذلك الحكم
وذلك مثل ان يستدل الشافعي في سجود التلاوة انه نفل فيقول
سجود يجوز فعله على الراحلة من غير عذر فكان نفلا كسجود
النفل فاستدل بجواز فعله على الراحلة من غير عذر على كونه
نفلا لان جواز فعله على الراحلة مع عدم العذر من خصيصة النوافل
الا ترى ان سجود الصلاة لما كان واجبا لم يجز فعله على الراحلة
من غير عذر فصار [illegible] بعلة لنفي الوجوب لان علم نفي الوجوب بمعنى اخر
وهو ان الله تعالى لم يخاطبنا به ولم يرد به الشرع وانما جعلنا ذلك دليلا
على النفل حيث وجدنا فيه خصيصة من خصايص النفل
والضرب الثاني من قياس الدلالة هو الاستدلال بالنظير
على النظير وذلك مثل استدلال الشافعي في وجوب الزكاة على
الصبي والمجنون بقوله من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة
في ماله كالبالغ فانه يستدل بوجوب العشر على وجوب الزكاة
لان العشر نظير الزكاة الا ترى ان كل من وجب عليه احدهما
وجب عليه الاخر وهو المسلم البالغ ومن لا يجب عليه احدهما لا يجب
عليه الاخر وهو الذمي فلما راينا العشر قرين الزكاة في الوجوب
والسقوط دلنا ذلك على ان الزكاة هاهنا واجبة حيث وجب العشر

قال الامام رحمه الله هذا يدل على انه اشتراكهما في العلة لانه اذا
اتفقا في الوجود ولا يوجد احدهما الا بوجود الاخر ولا ينعدم
احدهما الا وينعدم الاخر دل على ان علتهما واحدة وهذا كما نقول
في العقليات اذا راينا نفسين يحضران لسماع الدرس وينقطعان في
ايام العطلة نعلم انهما ما اتفقا في الحضور في ايام الدرس والانقطاع في ايام
العطلة الا وعلتهما واحدة وهو سماع الدرس وفي هذا المعنى استدلال
لاصحابنا في ظهار الذمي بان من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم فيستدلون
بصحة الطلاق على صحة الظهار لان الظهار نظير الطلاق الا ترى ان من صح
طلاقه صح ظهاره كالمسلم البالغ ومن لا يصح طلاقه لا يصح ظهاره وهو
الصبي والمجنون وهذا ايضا يدل على الحكم ويقضي باتفاقهما في العلة
وليس هو بنفس العلة لان العلة هو التكليف مع الزوجية وهو دون الاول
في الوضوح لان الاول خصيصة من الحكم وهذا نظير الحكم وخصيصة
الشيء ادل عليه من قرينته ونظير هذا المعنى في العقليات على حضور الرجل تارة
بصوته وقرائته ويجيء بخته وتارة بقرينته والخصيصة اوضح لان صوت الانسان
ادل عليه من قرينته لان القرين يجوز ان يفارقه والصوت لا يجوز ان يفارقه ويتغير

فصل والقسم الثالث من قياس الدلالة هو قياس الشبه وهو على
ضربين ضرب فيه نوع دلالة تدل على الحكم وضرب ليس فيه نوع دلالة
وانما هو مجرد شبه فاما النوع الذي فيه ضرب من الدلالة على الحكم فهو
مثل استدلال الشافعي وهو طهارتان فكيف يفترقان ومعناه طهارتان من حدث
فهذا وامثاله يلحق بالضربين الاولين في الدلالة الا انه اشهر اذا كانا من جنس واحد ومثاله
والجنس حيث ان كل واحد منهما طهارة حكمية فيجب ان تشتبها واحدهما

الحدث والاعلى ان طريقهما واحد والضرب الثاني ان يكون شبهها
فانما الاول ليس فيه الا مجرد الشبه وهو على ضربين شبه من طريق الحكم وشبه من
طريق الصورة فاما الشبه في الحكم فهو مثل ان يقول الشافعي رحمه الله في
الترتيب في الوضوء انها عبادة تبطلها الحدث فكان الترتيب فيها
مستحقا اصله الصلاة فها هنا لم يوجد الا مجرد مشابهة الوضوء الصلاة في
هذا الحكم الذي هو البطلان بالحدث وهذا لا تعلق له بالترتيب وانما
هو مجرد شبه وكما نقول في ان الاخ لا يستحق النفقة على اخيه لانه لا
يحرم منكوحة احدهما على الاخر فلا يستحق النفقة كقرابة بني العم وكما يقول
الحنفي في هذه المسالة انه قرابة يتعلق بها تحريم المناكحة فيتعلق بها
استحقاق النفقة كقرابة الابوة والبنوة واما الشبه بالصورة المجردة
فهو مثل ان يقول الشافعي ان العبد يملك لانه ادمي حي او ادمي
مخاطب مثاب معاقب فاشبه الحر فها هنا لم يوجد الا مجرد
هذه الصورة فهذا النوع من القياس اختلف اصحابنا فيه فمنهم
من قال انه حجة **والدليل** على صحته ما روي عن عمر رضي الله عنه انه
كتب الى ابي موسى الاشعري بان اعرف الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما ليس
في كتاب ولا سنة ثم اعرف الاشباه والامثال وقس عند ذلك
باشبهها بالحق واقربها الى الله عز وجل وهذا يدل على اعتبار الاشباه
المجردة وايضا فان الفرع يجب ان يكون مشابها للاصل في جميع
الوجوه وانما يوجد المشابهة في بعض الاحكام وقد وجد ذلك هاهنا
فوجب ان يجوز والصحيح انه باطل لا يجوز الاحتجاج به وهذا اختيار شيخنا
رحمه الله لانه تثبت بالحكم لا بالعلة ولا بما يدل على العلة فاما ما ذكروه

من حديث عمر رضي الله عنه ما المراد به الاشباه التي فيها دلالة على الحكم
واما قوله انه وجدت نوع مشابهة فليس بصحيح لانه ما من فرع يشبه اصلا
من وجه الا ويخالفه من وجه فان وجب الجمع بينهما لما بينهما من المشابهة
وجب المنع لما بينهما من المخالفة وقوله انه لا يوجد في سائر الاقيسة
الا المشابهة من وجه فغير صحيح لان هاهنا وجدت المشابهة في العلة
وفي الدليل على العلة فلا يساوي ما غيرهما في سائر الوجوه مع اتفاقهما في علة
الحكم او فيما يدل على العلة وفي مسئلتنا اتفقا في شبه مجرد لا يدل على العلة
واختلفا في اشباه كثيرة فليس مراعاة ما يوجب الجمع اولى من مراعاة
ما يوجب المنع فاذا قلنا انه ليس بدليل فلا يجوز ان يستدل به في المسائل
ولكن يجوز ان يرجح بها الادلة وان قلنا انه حجة كان حكمها حكم قياس الدلالة
ويقدم بكثرة الاشباه فاذا كان يشبه اصلا من وجه واصلا اخر من وجهين
الحق بالاصل الذي يشبهه من وجهين ولم يلحق بما يشبهه من وجه ومن اصحابنا
من قال ان كان الشبه حكما صح وان كان صفة لا يصح ومنهم من قال يصح
سواء كان حكما او صفة قال وللشافعي كلام يدل عليه لانه قال ويرجح
بكثرة الاشباه والصحيح ما ذكرناه انه ليس بصحيح ولا يجوز الاستدلال
به حكما كان او صفة وكلام الشافعي محمول على قياس العلة
فانه يرجح بكثرة الاشباه فيجوز ترجيح العلل بكثرة الاشباه فهو محمول
على هذا **فصل** واما الاستدلال فانه يتفرع على ما ذكرناه من انواع
القياس واصحاب ابي حنيفة يجعلون الاستدلال غير القياس ويقولون لا يجوز ان
يلحق بموضع الاستحسان غيره بالقياس ويجوز ذلك بالاستدلال فيسمون القياس
غير الاستدلال وهذا خطا لان القياس نفس الاستدلال والاستدلال نفس القياس

غير ان القياس بلفظ موجز مجرد والاستدلال بلفظ مبسوط ونحن نبين ذلك
في اقسام الاستدلال ان كل نوع منه يلحق بنوع من القياس وجملة ذلك
ان الاستدلال على خمسة اضرب فاولها الاستدلال ببيان العلة والثاني
الاستدلال بالاولى والثالث الاستدلال بالتقسيم والرابع الاستدلال
بالعكس والخامس الاستدلال بالاصول فاما **الاول** وهو الاستدلال
ببيان العلة فعلى ضربين احدهما ان يذكر العلة ليوجد الحكم بوجودها والثاني
ان يذكرها ليعدم الحكم لعدمها فاما الاول فهو ان يبين علة الحكم في الاصل
ثم يبين ان مثل تلك العلة موجودة في الفرع فيجب ان يكون مساويا له
في الحكم وذلك مثل ان يقول الشافعي في النباش ان علة القطع هو الردع
والزجر عن اخذ اموال الناس صيانة لها وهذا المعنى موجود في كفن الميت
لانه يحتاج الى الصيانة والحفظ بما يردع عن اخذه فوجب ان يكون
حكمه حكم سائر السرقات ومثل ان يجعل العلة في تحريم الخمر الشدة
المطربة الصادة عن ذكر الله وعن الصلاة المذهبة للعقل المتلفة للمال
الموجبة للفساد والعداوة والبغضاء وهذا المعنى موجود في النبيذ لانه
يعمل عمل الخمر فوجب ان يكون حكمه حكم الخمر في التحريم والضرب
الثاني وهو ان يبين العلة لعدم الحكم لعدمها وذلك مثل ان يبين
المبتوتة لا تستحق النفقة فيقول علة النفقة هو التمكين من الاستمتاع بدليل
انها اذا مكنت استحقت النفقة واذا لم تمكن لم تستحق فاذا ثبت هذا فالتمكين
من الاستمتاع هاهنا معدوم فوجب ان لا تستحق النفقة وهذا النوع يجوز
الا ان يكون له علة واحدة فاما اذا كان له علتان فلا يصح هذا الاستدلال لانه يقول
ان عدم التمكين فهناك معنى اخر تستحق به النفقة وهو الحمل ومن شرطه ان يكون

مطردا منعكسا يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه لانه اذا لم يكن
منعكسا لا يمكنه ان يعدم الحكم بعدمه وهذا النوع من الاستدلال يتفرع
على قياس العلة وكانه يقول شراب فيه شدة مطربة فاشبه الخمر او لم يوجد
التمكين من الاستمتاع فلا تستحق النفقة كالناشزة واما الضرب الثاني من
الاستدلال وهو الاستدلال بالاولى فهو ان يدل على علة الحكم في الاصل ويدل
عليها او يوافق الخصم عليها ثم يدل على وجود تلك العلة في الفرع مع زيادة موثرة
في ذلك الحكم وذلك مثل استدلال اصحابنا في ان الكفارة تجب على القاتل
عمدا فقالوا الكفارة وضعت لتكفير الذنب ولتغطية السيئات ومنه
سميت كفارة ولهذا لا تجب الا في موضع وجدت جناية او هتك حرمة
واذا ثبت انها واجبة لهذا المعنى فهذا المعنى يوجد في قتل العمد كما يوجد في
قتل الخطا فاذا تعلقت بقتل الخطا فلان تتعلق بقتل العمد اولى لانه كالخطا
في نقض البنية وافاتة الروح وانفرد بزيادة وهو الاثم ومثل استدلال
اصحاب ابي حنيفة في ان الافطار بالاكل يتعلق به الكفارة فقالوا الكفارة
وضعت للردع والزجر فاذا تعلقت بالجماع وجب ان تتعلق بالاكل لان
الاكل كالجماع من حيث ان كل واحد منهما مقصود تشتهيه بل الاكل اولى لان
الصبر عنه اقل الا ترى ان الانسان يصبر عن الجماع سنين ولا يصبر عن الاكل وهذا
ايضا يتفرع على قياس العلة لان تقديره انه افطر بمقصود جنسه فاشبه
الافطار بالجماع او قتل ادمي محترم فتعلقت به الكفارة اصله اذا قتل خطا
والضرب الثالث الاستدلال بالتقسيم وهو على ضربين احدهما ان يذكر جميع
الاقسام التي يجوز ان يتعلق بها الحكم ثم يبطل الجميع ليبطل مذهب الخصم والثاني
ان يذكر جميع الاقسام التي يجوز ان يتعلق بها الحكم ثم يبطل الجميع الا واحدا

وهو الذي يتعلق به عنده فاما الاول فمثل استدلالنا في ان لفظ الايلاء لا
يفضي الى الطلاق بان يقع الطلاق ولا يقع الا بصريح او كناية ولفظة الايلاء
لا تخلو اما ان تكون صريحا او كناية فبطل ان تكون صريحا لانا قد اتفقنا
على ان ذلك ليس بصريح وبطل ان تكون كناية لان الكناية تفتقر الى النية
ولا نية هاهنا ولان الكناية يقع بها الطلاق عقيب اللفظ وهاهنا
لم يقع الطلاق عقيب اللفظ واذا بطل ان تكون صريحا او كناية
بطل ان يقع به الطلاق والضرب الثاني مثل استدلال
اصحابنا في ان رد الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحد فقالوا رد الشهادة
لا يخلو اما ان يكون متعلقا بالحد او بالقذف فبطل ان يكون متعلقا
بالحد لان الحد تطهير ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الحدود كفارات
لاهلها وقالت الغامدية طهرني يرحمك الله فاقرها على ذلك وما كان تطهيرا
لا يجوز ان يتعلق به رد الشهادة الا ترى ان الصلاة والصوم لما كانا
قربة وتطهيرا من الذنب لم يتعلق رد الشهادة بفعلها وايضا فان الحد
يوجد من جهة غيره فلا يجوز ان يتعلق به رد شهادته وبطل ان يكون رد
الشهادة متعلقا بهما لان ما لا يكون سببا لرد الشهادة بنفسه
لا يصير سببا له مع غيره كالصلوات واذا بطل هذان القسمان
بقي القسم الثالث انه يتعلق بالقذف وهو ما ذهبنا اليه فهذا ايضا
يتفرع على قياس العلة لان تقدير الاول انه ليس بصريح ولا كناية فلا يتعلق به
وقوع الطلاق كما لو قال والله لا انفقت عليك وتقدير الثاني انه تطهير فلا
يصير سببا لرد الشهادة كالزكاة والصلاة والضرب الرابع وهو
الاستدلال بالعكس وذلك مثل ان يقول الشافعي لو كانت المضمضة تبطل

الطهارة داخل الصلاة لا ابطلت خارج الصلاة لان كل ما ابطل
الطهارة داخل الصلاة ابطلها خارج الصلاة كالاحداث وما لم يبطلها
خارج الصلاة لا ابطلها داخل الصلاة كالقذف والسب وغيره لا
من الاسباب وهكذا لو قال في زكاة الخيل لو كانت الزكاة تجب في
اناثه لوجبت في ذكوره الا ترى ان الابل والبقر والغنم لما وجبت الزكاة
في اناثها وجبت في ذكورها ولما قلت انه لا تجب في ذكور الخيل دل على انه لا
تجب في اناثها كالحمير والبغال وهذا استدلال صحيح وهو طريق لاثبات
الاحكام وقال بعض اصحابنا لا يجوز اثبات الاحكام به وليس بدليل لانه
لا استدلال على الشيء بعكسه وهذا خطأ لان الاستدلال بالعكس في الحقيقة
استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس فاذا جاز الاستدلال بما يدل عليه
الطرد فلان يجوز بما هو مدلول على صحته بالطرد والعكس اولى وقال القاضي
ابو الطيب رحمه الله هو من محاسن الشرع وقد ورد به القرآن في اثبات
الربوبية والوحدانية قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فدل على
الوحدانية واتخذ المتكلمون هذا وجعلوا منه انواعا كثيرا من الادلة
على الوحدانية وسموها ادلة التمانع وقال في موضع آخر ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وايضا فما قدمنا انه استدلال
بقياس مدلول على صحته بالاصول قال الامام رحمه الله واشتقاقه من رد
الاعجاز على الصدور وهي الحبال التي ترد من عجز الناقة الى شطرها
ومن شطرها الى عجزها ليشتد بها الرحل على ظهرها ولهذا قال
الكميت في مدح قوم   يرد علينا العاكسون حبالها
وهذا الضرب من الاستدلال لا يتفرع على قياس الدلالة لانا نستدل

بخارج الصلاة على داخلها واحدى الحالتين نظير للاخرى في بطلان
الطهارة الا ترى ان كل ما ابطل الطهارة في احد الحالتين ابطلها
في الاخرى وما لا يبطلها في احدى الحالتين لا يبطلها في الاخرى فيضعه
قياس الدلالة حيث استدللنا بالعشر على الزكاة وبالطلاق
على الظهار وتقديره احدى حالتي المتوضي فلا تبطل طهارته بالقهقهة
كخارج الصلاة واما الضرب الخامس وهو الاستدلال
بالاصول فمثل استدلال اصحابنا في ان الحج تدخله النيابة وقال ابو حنيفة
يدفع المال الى من يحج عنه ويلبي عنه ويضيف التلبية اليه ثم لا يكون
بل يقع للحاج وهذا امر بالكذب من غير ضرورة فوجب ان لا يجوز لانه
لا نظير له في الاصول وكذلك استدلال اصحابنا فيمن قذف زوجته
ثم ابانها انه لا يسقط عنه اللعان فهو يؤدي الى قذف محصنة يخلو
من الحد ومن اللعان ومن ذلك استدلال اصحاب ابي حنيفة في ان
القارن يجب عليه طوافان وسعيان ولا يجوز له الاقتصار على طواف
وسعي لان هذا يؤدي الى ان يجمع بعبادة ولا يأتي بشيء من افعالها وهذا لا
نظير له في الاصول وهذا النوع من الاستدلال يتفرع على قياس العلة
كانه لو امر بالكذب من غير حاجة فكان حراما كسائر
المواضع وانما لا نذكر اصلا معينا لكثرة الاصول لانها لا تحصر كثرة
وليس بعضها باولى من البعض فان الكذب حرام في جميع المواضع
فصل واضاف اصحاب ابي حنيفة الى هذا الاستدلال
بعض الاصل فقالوا معظم الشيء يقوم مقام الجميع بدليل ان
ادراك الركعة في حق المسبوق يقوم مقام الجميع وهذا فاسد

لانه ان قام الاكثر من ذلك الاصل مقام الجميع في سائر الاصول لم يقم المعظم مقام الجميع الا ترى ان اكثر الطهارة لم يقم مقام الجميع واكثر الصلاة لا يقوم مقام الجميع واكثر الزكاة كذلك وعلى هذا سائر الاصول فلذلك الحق هذا الاصل ولم يلحقه سائر الاصول ولا سبيل الى الجمع بينهما بعلة لان سائر الاصول على الطرق فان علل بها انتقضت بخلاف القسم الاول فان الاصول هناك متفقة على الحكم عللنا لم فكان هذا ايضا لا خفا به ه

باب الكلام في بيان ما يشتمل القياس عليه على التفصيل

وجملته ان القياس يشتمل على اربعة اشيا لا بد منها اصل وفرع وعلة وحكم فالاصل عند اهل التحقيق هو النص الذي ثبت الحكم به والشافعي رضي الله عنه يقول ان الاصل تحريم الربا خبر عبادة بن الصامت وفي عرف الفقها الاصل هو ما ثبت حكمه بالنص فيقولون البر اصل في الربا والخمر اصل لتحريم كل شراب فيه شدة مطربة وحد الاصل ما ثبت حكمه بنفسه وقيل ما عرف حكمه بلفظ تناوله وقال بعض اصحابنا الاصل ما عرف به حكم غيره وهذا ليس بشديد لان الاثمان اصل في الربا ولا يعرف بها حكم غيرها

فصل والاصل قد يعرف بالنص وقد يعرف بالاجماع فما عرف بالنص ضربان ضرب يعقل معناه وضرب لا يعقل معناه فاما الضرب الذي لا يعقل معناه فعدد ركعات الصلوات واختصاصها بالاوقات وعدد ايام الصوم وافعال الحج وعددها وما اشبه ذلك فلا يجوز القياس عليه لان القياس لا بد فيه من معنى يجمع بين الاصل والفرع وما لا يعقل معناه لا يمكن ان يستنبط منه معنى يلحق غيره به فالقياس عليه محال واما الضرب الذي يعقل معناه فهو على ضربين ضرب لا يوجد معناه في غيره وضرب يوجد معناه في غيره

فاما الضرب الذي لا يوجد معناه في غيره فهي العلل الواقفة وتسمى العلة الزمنة فلا يجوز القياس عليها لان المعنى الذي استنبطناه لا يتعداه وذلك مثل علتنا في الاثمان انه ثمن جنس وعليه اصحاب ابي حنيفة في الخمر انها الاسم واما الضرب الذي يوجد معناه في غيره وهو مثل علة الربا في غير الاثمان وفي تحريم الخمر فانه متى ظفرنا بالعلة يجب قياس غيرها عليها ومن اصحابنا من قال اذا عرفت العلة لا بد من اذن في القياس من جهة الشرع في كل موضع وهذا غير صحيح لانه اذا ثبت ان القياس دين الله وطريق لمعرفة الاحكام ووجدنا العلة وجب الحاق غير المنصوص بالمنصوص ولا يتوقف في ذلك على اذن جديد كما انه لما ثبت ان خبر الواحد دليل فمهما ظفرنا به يجب العمل ولا يفتقر العمل به الى اذن من جهة الشرع بان كلما وجدنا الخبر الواحد عملنا به لذلك ها هنا مثله ه

فصل اذا ثبت الاصل بالنص فلا فرق بين ان يكون الاصل مجمعا عليه او مختلفا فيه ومن اصحابنا من قال لا يجوز القياس الا على اصل مجمع على تعليله وهذا خطأ لانه لا يخلو اما ان يعتبر اجماع الامة كلها او اجماع بعض الامة فان اعتبر اجماع الامة كلها ادى الى ابطال القياس لان ذلك لا يتصور لان نفاة القياس من جملة الامة واكثرهم يقولون ان الاصول غير معللة فلا سبيل الى اجماع الكافة وان اعتبر اجماع القائلين بالقياس فهم بعض الامة واجماع بعض الامة ليس بدليل ووجوده كعدمه والقياس على ما اجمعوا عليه كالقياس على اصل مختلف فيه فبطل قول هذا القائل من هذا الوجه

فصل اذا ورد النص في اصل وعرفت علته وجب القياس عليه سواء كان

مخالفا للاصول او موافقا للاصول وذهب اصحاب ابي حنيفة الى انه لا يجوز
القياس على اصل مخالف للاصول الا ان يثبت تعليله بالنص او الاجماع
او يكون هناك اصل اخر يوافقه ويسمونه القياس على موضع الاستحسان
وهذا غير صحيح ومثال ذلك ان عندنا ما دون ارش الموضحة تحمله العاقلة
قياسا على ارش الموضحة فما فوقه يقولون ان هذا قياس على موضع الاستحسان
لان القياس يقتضي ان العاقلة لا تحمل شيا لانه غرامة متلف فهو كسائر
الغرامات غير ان الشرع ورد في ارش الموضحة فما فوقه ان العاقلة تحمله
فتركنا القياس فيه بموضع النص وتركنا الباقي على مقتضى القياس
وهكذا القول ان الايدي تؤخذ باليد الواحدة ونقيس عليها الانفس بانها
تؤخذ بالنفس الواحدة فيقولون ان الايدي موضع استحسان لان القياس
يقتضي ان لا تؤخذ الانفس بالنفس الواحدة لانه ضمان متلف فلا يكون
بامثال كسائر المتلفات والدليل على صحة مذهبنا ان الفرع اذا ورد به
الشرع اصل وجب العمل به جاز ان يستنبط منه معنى يقاس به غيره عليه
كما لو لم يكن مخالفا للقياس عليه ولا يمنع العموم من ذلك وكذلك
المخصوص من الاصول وجب ان يجوز القياس عليه ولا يمنع منه الاصول
ويدل عليه انه لا خلاف انه لو كان تعليله منصوصا عليه جاز قياس
غيره عليه بالتعليل المنصوص عليه فكذلك اذا ظفرنا بالتعليل بالدليل على علته
فوجب ان يجوز القياس لانه لا فرق في الاصول بين المدلول على صحته وبين المنصوص
عليه والدليل عليه ان الاصل الذي لا يخالف القياس فانه تارة يثبت تعليله
بالنص وتارة بالدليل ويدل عليه ان الاصل المنصوص عليه اقرب اليه لانه من جنسه
وما بعد عن الاصول من جنس اخر وقياس الشيء على جنسه اولى من قياسه على سائر

الاصول التي ليست من جنسه ويدل عليه ان ورود النص فيه مخالفا لسائر
الاصول دليل يدل على ان هذا الجنس مبني على مخالفة الاصول فان قلت
اردده الى سائر الاصول حتى لا يكون مخالفا لها قلنا نرده الى الاصل المنصوص
عليه حتى لا يكون مخالفا لما ورد به النص فليس مراعاة الاصول باولى من
مراعاة هذا النص بل هذا اولى لانه صريح كلام صاحب الشرع والاصول
المستنبطة من كلامه احتجوا بان ما يقتضيه قياس الاصول مقطوع
به لان الاصول لا تتفق على الخطا وما تقتضيه هذا الاصل مظنون
فلا يجوز ترك المقطوع به لامر مظنون والجواب ان هذا يبطل به
اذا ورد النص مخالفا للاصول وهو منصوص على تعليله مثل قوله في
الهرة ان القياس يقتضي انها نجسة السؤر لانه لا يؤكل لحمها فصارت
كالسباع غير ان الشرع نص في الهرة فقال انها من الطوافين عليكم
والطوافات وعديتم هذا التعليل الى سائر الحشرات التي تكون
في البيوت فان قلنا ان هذا قياس على موضع الاستحسان قلتم ان هذا
منصوص على تعليله فان قيل فعندنا اذا كان منصوصا على تعليله يجوز ذلك
قلنا وهذا ايضا مدلول على تعليله ولا فرق بين المنصوص عليه وبين المدلول عليه
فصل ويجوز القياس على ما ثبت بالاجماع كما يجوز على ما ثبت
بالنص وحكمه حكم المنصوص عليه على التفصيل الذي قدمناه ومن
اصحابنا من قال لا يجوز القياس على ما ثبت بالاجماع وانما يجوز على ما ثبت بالكتاب
والسنة فحسب والدليل على صحة مذهبنا ان قول الاجماع اصل في
اثبات الاحكام فجاز القياس على ما ثبت به اصله النص ويدل عليه انه اذا
جاز القياس على ما ثبت بخبر الواحد وطريقه الظن فلان يجوز على ما ثبت

بالاجماع وهو مقطوع بصحته اولى واحرى احتج المخالف بان الامة
لا تجمع شرعا الا عن دليل وانما الخبر عما ثبت عندها بنطق او تعليل
واذا ثبت هذا فما لم نقف على الدليل الذي انعقد عنه الاجماع لا يجوز ان
نقيس لانه ربما كان نصا يعتبر اعن القياس وربما كان معللا بعلة لا
تتعدى الى هذا الفرع وربما كان هناك ما يوجب الفرق بين الاصل
والفرع فلا يجوز مع هذه المعاني والجواب ان هذا الذي ذكرتم كله لا
يمنع صحة القياس اما الاول فاكثر ما فيه انه استدل بالقياس مع
وجود النص ومن استدل بالقياس في المسئلة مع وجود النص يجوز ذلك ولا
يقدح ذلك في قياسه واما الثاني فغير صحيح لان وجود علة متعدية لا
يمنع من علة اخرى متعدية واما الثالث فغير صحيح لانه وجدت
العلة الجامعة بين الاصل والفرع وجب القياس والاصل عدم ما
يوجب الفرق فبطل ما قلتم من هذه الوجوه فصل وهل يجوز
القياس على ما ثبت بالقياس مثل ان يقيس اللينوفر على الارز فيقول
نبات لا ينقطع الماء عنه في حال نباته فاشبه الارز اختلف اصحابنا في هذا
فمنهم من قال لا يجوز لانه جمع بين الفرع والاصل بغير علة ولا دليل
ومنهم من قال يجوز مثل ذلك وهو قول ابي عبد الله البصري من اصحاب
ابي حنيفة قال الامام رحمه الله وهذا هو قياس الشبه بعينه لانه جمع
بمجرد الشبه من غير علة ولا دليل وقد ذكرنا ما في حكمه الوجهين فيما مضى
غير ان اصحابنا قد جعلوها مسئلة مفردة وجعلوها مسئلة وجهين ونصروا
الوجه الذي يقول انه يجوز فقالوا هذا الاصل لما ثبت الحكم فيه بالقياس
صار اصلا في نفسه فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما لو

ذلك فيما ثبت بالنص ٥ احتج من نصر الوجه الاخر من اصحابنا وهو مذهب
طائفة من اصحاب ابي حنيفة منهم ابو الحسن الكرخي بان العلة التي
ثبت بها الحكم في الفرع هو المعنى الذي انتزع من الاصل وقيس عليه الفرع
وهذا المعنى غير موجود في الفرع الثاني فلا يجوز اثبات الحكم فيه
بالقياس وبيان ذلك ان المعنى الذي ثبت به تحريم الربا في الارز هو الطعم
والجنس عندنا والكيل والجنس عند غيرنا وهذا المعنى لم يوجد في
اللينوفر فلا يجوز ان يثبت فيه الحكم بالقياس والجواب انه ليس
اذا لم يوجد في الفرع مثل ما ثبت به الاصل ما يدل على ان قياسه عليه
لا يجوز الا ترى ان الفرع الاول لم يوجد ما ثبت به الاصل المقيس عليه
وهو النص ثم يجوز قياسه عليه بمعنى يستنبط منه كذلك في
الفرع الثاني مثله احتج ايضا بان قال اذا علل السكر بانه مطعوم جنس
يجري فيه الربا كالبر ثم علل التبر بانه موزون وقيس عليه الرصاص اخرجتم
عن ان تكون العلة فيه الطعم وهو لا يجوز قلنا لا نخرج عن ان
تكون العلة فيه الطعم بل الطعم علة فيه والوزن علة ويجوز ان يثبت الحكم
بعلتين في العين الواحدة فصل واما ما لم يثبت في الاصل باحد
هذه الطرق فلا يجوز القياس عليه وكذلك ما ثبت ثم نسخ لا يجوز
القياس عليه لان الفرع انما ثبت بالاصل فاذا كان الاصل غير
ثابت لم يجز اثبات الفرع من جهته ٥

باب القول في بيان العلة وما يجوز ان يعلل به وما لا يجوز ان يعلل به

وجملة ذلك ان العلة في الشرع هو المعنى المقتضي للحكم وهل هي موجبة للحكم

او اماره اختلف اصحابنا على وجهين احدهما انها اماره على الحكم على قول بعض
اصحابنا وليست بموجبه لانها لو كانت موجبة لاقتضت الحكم قبل الشرع
كالعلل العقلية ومنهم من قال هي موجبة للحكم بعد ما جعلت علة لانه
ان بعد ما جعلت علة توجب الحكم كما توجب العلل العقلية وانما
لا توجب الحكم قبل الشرع لانها قبل الشرع لم تثبت علة بخلاف العلل
العقلية فانها توجب الحكم لنفسها لا بجعل جاعل ونصب ناصب

قال الامام رحمه الله والخلاف في هذه المسألة لا يعود الى
فائدة وانما هو اختلاف في الاسم لان من قال انها تثبت بعلة ان اراد بها
لتثبت بعلة توجب الحكم الآن لم يصح وان قال لم يكن توجب الحكم
قبل الشرع فهو مسلم ولا يكاد هذا الخلاف يفيد حكما

فصل واختلف اصحابنا في المعلول فقال بعضهم هي الاعيان التي
حلها الحكم كالنبيذ والخمر ومنهم من قال ان المعلول هو الاحكام مثل
التحريم والتحليل لا الاعيان واما العلة فهو الاصل واما المعلل له فهو
الحكم والمعلل هو الناصب للعلة والمعتل هو المستدل بالعلة

فصل اذا ثبت هذا فالعلة لا تدل الا على الحكم الذي نصبت له فان
نصبت للاثبات لم تدل على النفي وان نصبت للنفي لم تدل على الاثبات وان
نصبت للنفي والاثبات دلت عليهما كعلة الجنس فانه يجب ان يوجد الحكم
بوجودها ويعدم بعدمها ومن الناس من قال كل علة تدل على النفي والاثبات
فان نصبت للنفي دلت بوجودها على النفي وبعدمها على الاثبات وان نصبت
للاثبات دلت بوجودها على الاثبات وبعدمها على النفي وهذا خطأ
لان العلل شرعية ولهذا كان يجوز ان لا يوجب ما علق عليها من الحكم

او توجب ضد الحكم الذي علق عليها لورود الشرع بذلك ومثال
ذلك انه لو ورد الشرع بان ما ليس بمطعوم يجري فيه الربا وما هو مطعوم
لا يجري فيه الربا لجاز ذلك واذا ثبت هذا فيجوز ان يجعل صاحب الشرع
وجود العلة دليلا على الاثبات ثم لا يجعل عدمها دليلا على النفي بل يثبت
بها عند وجودها ويعتبرها عند عدمها والذي يؤكد صحة هذا ان في
العلل العقلية التي توجب الحكم بنفسها يجوز ان يوجد الحكم بوجودها
ثم تعدم ويثبت ذلك الحكم بعلة اخرى فالعلل الشرعية اولى لانها صارت
دليلا بنصب ناصب وجعل جاعل

فصل والعلة قد تكون
لجنس الحكم وقد تكون للاعيان فاما العلة لجنس الحكم فهو مثل ان تقول
النفقة في الزوجة التمكين من الوطء وعلة القصاص القتل العمد مع التكافؤ
وعلة الرجم الزنا مع الاحصان وما اشبه ذلك فهذا النوع من العلة يجب
ان لا يكون له الا علة واحدة لانه يدعي ان جنس هذا الحكم لا يثبت الا بهذه
العلة ولا يجوز ان تكون له علة اخرى ويجب ان يوجد الحكم بوجودها ويعدم
بعدمها فاي موضع وجدت ثبت الحكم واي موضع عدمت عدم واما
العلة الموضوعة للاعيان فهو مثل ان تقول العمد المحض مع التكافؤ
يوجب القتل فهذا ليس بعلة الجنس لانك لم تقل القصاص وانما قلت
القتل والقتل يجب باسباب كثيرة كالزنا بعد الاحصان والردة
والاعتراض لاخذ المال وقتل النفس وما اشبه ذلك فهذا النوع من العلة
يجوز ان يكون مطردا وان لم ينعكس لانه لم يدع انه جميع العلة
هنا وانما يدعي ان هذه العلة توجب هذا الحكم وهذا لا يمنع ان يكون
الحكم ثابتا بعلة اخرى

فصل ويجوز ان يثبت الحكم بعلة وبعلتين

وثلاث وأكثر من ذلك كالقتل يجب بالقتل وبالزنا وبالردة وكتحريم الوطء
يثبت بالحيض والإحرام والصوم والاعتكاف والعدة وكذلك يجوز أن
يثبت بعلة واحدة أحكام متماثلة كالإحرام يوجب تحريم الوطء والطيب
واللباس وغير ذلك ويجوز أن يثبت بها أحكام مختلفة كالحيض
يوجب تحريم الوطء ويبيح ترك الصلاة والصوم ولكن لا يجوز أن يوجب
العلة حكمين متضادين كتحريم الوطء وتحليله في عين واحدة لأنهما
ضدان يتنافيان ولا يجوز أن يقتضيهما معنى واحد **فصل** ويجوز
أن تكون العلة لإثبات الحكم في الابتداء والاستدامة كالرضاع
علة في منع النكاح في الابتداء والاستدامة ويجوز أن تكون علة في
الابتداء دون الاستدامة وكذلك يجوز أن تكون علة في الاستدامة دون
الابتداء كالخلع يمنع استدامة النكاح دون الابتداء **فصل**
ويجوز أن تكون العلة ذات وصف واحد ووصفين وثلاثة وأربعة
وخمسة وأكثر من ذلك ولا ينحصر ذلك بعدد ومن الفقهاء من قال لا يجوز
أن يزيد على خمسة أوصاف وهذا غلط لأن العلة شرعية فإذا جاز أن
يعلق الحكم في الشرع على خمسة أوصاف جاز أن يعلق على ما فوقها فلا معنى
للحصر وهذا المعنى وهو أن الاعتبار بما دل عليه الدليل ولهذا علة السرقة
ذات خمسة أوصاف وهو أنه سرق نصابا من حرز مثله لا شبهة له
فيه وهو من أهل القطع وعلة الحج ذات أوصاف كثيرة وعلة الصلاة
ذات وصف وهي الطهارة من الحيض مع التكليف فكان ذلك حسب
الدليل فبطل هذا الاعتبار **فصل** ويجوز أن يكون وصف العلة
صفة كقولنا في البر إنه مطعوم لأنا علقنا الحكم على صفة البر وكما

يقول أصحاب أبي حنيفة إنه مكيل جنس فإنهم أيضا يعلقون الحكم
على صفة أخرى للبر غير الصفة التي علقنا عليه ويجوز أن يكون حكما
كقولنا من صح وضوؤه صح تيممه أو من صحت صلاته صح إحرامه بالحج أو من
صح طلاقه صح ظهاره ويجوز أن يكون اسما كقولنا نبيذ ومن أصحابنا
من قال لا يجوز أن يجعل الاسم علة ومنهم من قال إن كان اسما مشتقا
كقولنا قاتل جاز أن يجعل علة وإن كان لقبا كقولنا نبيذ وتراب
وما أشبه ذلك لا يجوز أن يجعل علة **والدليل** على أنه يجوز ذلك أنه
لو ورد به النص من صاحب الشرع مثل أن يقول حرمت النبيذ
لأنه نبيذ أو الخمر لأنها خمر جاز فجاز أن يثبت بالاستنباط ولأنه يجوز
أن يقول ما جاز أن يعلق الحكم عليه نطقا جاز أن يعلق الحكم عليه
استنباطا كالصفات والمعاني واستدل بأن الاستنباط إنما
يتوصل إلى معرفة قصد صاحب الشرع والوقوف على علة الشرع
في ذلك الحكم فإذا جاز أن ينص صاحب الشرع على تعليق الحكم
بالاسم جاز للمعلل أن يستنبط ذلك بالدليل ويعلق الحكم عليه
احتج من خالف بأن الأسماء لا تفتقر إلى الاستنباط فلا يجوز أن يجعل علة
والجواب أن تعليق الحكم على الأسماء وجعلها علة يفتقر إلى الاستنباط
كما تفتقر سائر الصفات والمعاني لأنا لا نجعل الاسم علة إلا من الطريق
الذي نجعل المعاني علة وذلك هو الاجتهاد والاستنباط فبطل قولكم
احتج أيضا بأن الأحكام لا تتعلق إلا بالمعاني والأسماء ليست بمعاني
فلا يجوز أن يجعل علة **والجواب** أن هذا أصل الخلاف لأنا لا نسلم أن
العلة هي المعاني فإن الحكم لا يتعلق إلا على المعاني بل يجوز أن يكون معلقا

على المعنى وتارة على الاسم ولا نسلم ذلك بل يبطل به اذا نص عليه صاحب الشرع
احتج بان قالوا العلل لا تكون الا حقيقة والاسماء يدخلها المجاز فلا
يجوز ان تجعل علة والجواب ان هذا يبطل به اذا نص عليه صاحب الشرع
فانه يجوز ويستوي الاسماء والمعاني وان كان هذا المعنى موجودا ثم
فصل ويجوز ان تجعل نفي صفة علة للحكم ومن اصحابنا من قال لا يجوز
وحكي ذلك عن القاضي ابي حامد والدليل على صحة هذا انه لو
جاز ان ينص عليه صاحب الشرع في التعليل جاز ان يستنبط بالدليل
ويعلق الحكم عليه كالاثبات احتج المخالف بان قال الحكم لا يجوز اثباته
الا بوجود معنى يقتضي ثبوته والنفي عدم معنى فلا يجوز ان يوجب الحكم
والجواب ان هذا نفس الخلاف ومجرد الدعوى ونحن لا نسلم بل الحكم
تارة يثبت بوجود معنى وتارة بنفي معنى احتج بان قال من شرط العلة
ان يشترك فيها الفرع والاصل والاشتراك في النفي لا يصح والجواب
انا لا نسلم فان الاشتراك في النفي يصح كما يصح في الاثبات وجواب اخر
ان النفي يتضمن الاثبات والاشتراك فيه يحصل فصل ويجوز ان تكون
العلة متعدية كعلتنا في الربا في المطعومات فانا نقول ان العلة في الربا هي
الطعم فتعدى الى سائر المطعومات ويجوز ان تكون واقفة وهي التي
لا تتعدى الى غيرها كعلتنا في الدراهم والدنانير وتسمى العلة الزمنة وقال
اصحاب ابي حنيفة لا يجوز ان تكون العلة الواقفة علة من جهة الاستنباط
وانما تكون علة من جهة النص كعلتهم في الخمر فانهم يقولون ان العلة فيه الاسم
ويدعون انها منصوص عليها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال حرمت الخمر بعينها وهو
قول بعض اصحابنا والدليل على صحة هذا انها حجة ان نقول دليل

شرعي او امارة شرعية فجاز ان تكون جامعة كالمنطوق او نقول كل علة جاز
ان تكون واقفة كعلة صاحب الشرع اذا نص عليها ويدل على صحة هذا هو
ان العلل العقلية اكد واقوى من العلل الشرعية بدليل ان العقلية
يشترط فيها الطرد والعكس ولا يشترط ذلك في العلل الشرعية بدليل
ان العقلية فاذا جاز ان تكون العلة العقلية واقفة فبان تكون
الشرعية اولى احتج المخالف بان الواقفة لا تفيد شيئا لان حكمها
ثابت بالنص فوجب ان تكون باطلة لانها لا تفيد الا ما يفيد النص ومثال
ذلك انك اذا قلت ثمن جنس يحرم فيه الربا لم يكن ذلك مالا لان
تحريم الربا في الاثمان قد عرف بالنص فكان وجود هذا المعنى وعدمه
واحدا لانه لا يفيد معنى زائدا على ما ثبت بالنص فوجب ان يكون باطلا
الا ترى ان كونه ذهبا وكونه فضة لما لم يكن يفيد غير ما يفيد النص
لم يجز ان يعلل به والجواب ان هذا يبطل به اذا علل به صاحب الشرع
لانه لا يفيد شيئا ومع ذلك هو تعليل صحيح واذا لم يجز ان يعترض
بهذا الكلام على علة صاحب الشرع لم يجز ان يعترض به على علة المعلل
والذي يوضح هذا ان العلة شرعية فاذا جاز لصاحب الشرع ذلك جاز
للمعلل لانه يقتدي به وجواب اخر انا لا نسلم فانه يفيد غير ما يفيد
النص لان النص افاد مجرد الحكم والاستنباط افاد العلة ووجه الحكمة
فيه وهذا المعنى زائد على النص وجواب اخر ان النص افاد الحكم والاستنباط
افاد المنع من الحاق غيره به وان الحكم خاص فيه لا يتعداه والمنع من
القياس فائدة ما سكت النص عنها كما ان التعدية الى غيره معنى ما سكت النص عنه
فلا فرق بين الواقفة والمتعدية من هذا الوجه وجواب اخر انه ربما حدث

هنا الفرع يتعلق على العلة ويلحق بالمنصوص عليه وهذا ايضا فاسد لان النهي
النص عنهما وخالف التعليل بالذهب والفضة فان لم اسم وعلى قول بعض
اصحابنا الاسم لا يجوز ان يجعل علة وان شاهمنا فلان التعليل بالذهب لا
يجوز لانه يخرج منها الفضه والتعليل بالفضه لا يجوز لانه يخرج منه
الذهب فعللنا لكونهما ثمنا حتى يكون جامعا للذهب والفضة
فيطابق قولهم من هذا الوجه فصل ويجوز ان يكون وصف العلة
معنى يعرف وجه الحكم فيه كقولنا في علة الخمر انه شراب فيه شدة
مطربة ويجوز ان يكون معنى لا يعرف وجه الحكم فيه كقولنا في البر
مطعوم جنس فانا نعلم هنا ان الشدة المطربة انما كانت علة لتحريم
الخمر لانها تودي الى الفساد وترك الصلاة وذهاب الاموال والنفس
ولا نعلم ان الطعم لاي شيء اوجب تحريم الربا فصل ولا بد في
رد الفرع الى الاصل من علة تجمع بينهما او ما يدل على علة وقال بعض
الفقهاء من اهل العراق يكفي في القياس شبه الفرع بالاصل بما
يغلب على الظن انه مثله فان كان المراد بهذا انه لا يحتاج الى علة توجب
الحكم وتقطع بصحتها كالعلل العقلية فلا خلاف في هذا وان ارادوا انه
يجوز ضرب من الشبه على ما يقوله القائلون بقياس الشبه فقد تقدم الكلام
على ذلك وذكرنا اقسام ذلك وما يصح منه وما لا يصح وان ارادوا انه ليس
هاهنا معنى مطلوب يوجب الحاق الفرع بالاصل فهذا خطا لانه لو كان
كذلك لما دعت الحاجة الى الاجتهاد بل كان يجوز الجمع بين الفرع
والاصل من غير فكر ولا روية وهذا لا يقوله احد فبطل هذا فصل
اذا ثبت ما ذكرناه من اقسام التعليل فيجوز ان يكون التعليل منصوصا

عليه من جهة صاحب الشرع ويجوز ان يكون مستنبطا فالمنصوص
عليه مثل ان يقول صاحب الشرع حرمت عليكم الخمر للشدة المطربة
فهذا يجوز ان يكون علة ولا نص صاحب الشرع عليها يغني عن طلب
الدليل على صحتها من جهة الاستنباط والتأثير ومن الناس من قال
لا يجوز ان يجعل المنصوص عليه علة وهو قول بعض نفاة القياس
ومن الناس من قال هو علة في العين المنصوص عليها دون غيرها وهذا غلط
فاما الدليل على فساد قول من قال انه لا يجوز ان تكون
علة ان يقول اذا جاز ان يعرف من جهة الاستنباط ان الشدة
المطربة علة في الخمر ويقاس عليها غيرها فلان يجوز ان يعرف
ذلك من جهة النص اولى واحرى واما الدليل على من قال انها علة
فيما وردت فيه دون غيره فهو انه لو كان هذا صحيحا لم يصير ذلك
علة في غيره الا بالنص عليه سقط الاجتهاد والنظر لانه اذا نص
على علة فيه وفي غيره فقد وقع الاستغناء بذلك عن الطلب والاجتهاد
فصل واما المستنبطه فهو الشدة المطربة في الخمر فانها عرفت
بالاستنباط فهذه ايضا يجوز ان تكون علة ومن الناس من قال لا
يجوز ان تكون من العلة الا ما ثبت بالنص او الاجماع وهذا خطا لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاذ لما بعثه الى اليمن بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي
ولا الو ولو كان معرفة التعليل موقوفا على النص من جهة صاحب
الشرع لم يسوغ بعد الكتاب والسنة ما يحكم به فلما جعل هاهنا قسما ثالثا
واقره الرسول على ذلك وصوبه عليه وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله

لما يرضاه رسول الله دل على أن غير المنصوص عليه يجوز الرجوع إليه وليس
ذلك إلا ما أدرك من جهة الاستنباط **فصل** وقد تكون العلة يعني
الداعي إلى الحكم يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه كالشدة
المطربة في تحريم الخمر والإحرام بالصلاة في تحريم الكلام
وقد يكون ذلك لا وإنما يكون نفس العلة كقولنا في النكاح الموقوف
نكاح لا يملك الزوج المكلف إيقاع الطلاق فيه وقولنا في ظهار
الذمي من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم وهل يجوز أن يكون شبهًا
على ما ذكرنا من الوجهين **فصل** قد ذكرنا أن القياس يشتمل
على أصل وفرع وعلة وحكم وقد تقدم الكلام على الأصل والعلة
وأما الفرع فحده ما أثبت حكمه بغيره كالأرز فإنه ثبت بالقياس
على البر وقد ذكرنا أقسامه وما يجوز أن يجعل فرعًا وما لا يجوز وذكرنا
الخلاف بيننا وبين أصحاب أبي حنيفة حيث منعوا ذلك في مسائل
كالكفارات ومواضع الاستحسان والأبدال وقد تقدم الكلام على ذلك
على الاستيفاء فأغنى عن الإعادة

باب بيان الحكم

قد ذكرنا أن القياس يشتمل على أربعة أشياء الأصل والفرع والعلة
والحكم وقد تقدم ذكر الأصل والفرع والعلة والكلام ها هنا في
بيان الحكم وجملة ذلك أن الحكم هو الذي يعلق على العلة من
التحليل والتحريم والوجوب والندب والإيجاب والإسقاط
وما أشبه ذلك وهو على ضربين مصرح به ومبهم فأما المصرح به فمثل
أن يقول شراب فيه شدة مطربة فوجب أن يكون حرامًا أو

مطعوم جنس يجري فيه الربا فما أشبه ذلك فهذا وأمثاله لا خلاف فيه
أنه صحيح وأما المبهم فعلى أضرب منها أن يذكر علة الحكم
ولا يصرح بحكمها بل يقول فأشبه كذا مثل أن يقول شراب فيه
شدة مطربة فأشبه الخمر أو مطعوم جنس فأشبه البر واختلف
أهل الجدل في صحة هذا فمنهم من قال إن ذلك لا يكون بيانًا بل يكون
مجملًا كما لو وقع مثله في كلام صاحب الشرع والصحيح أنه
جائز لأنه إذا قال فأشبه كذا كان مقتضى كلامه فأشبه كذا في الحكم
الذي سألت عنه وقد تقدم الخطاب من السائل والمسؤول فكانت
الكناية راجعة إليه لأنه إذا قال شراب فيه شدة مطربة فأشبه
الخمر كان معناه في التحريم لأن السؤال وقع عن التحريم ويخالف ما
ذكروه من كلام صاحب الشرع فإن هناك لم يتقدم معهود
يرجع إليه الضمير وهاهنا تقدم ما يظهر به معنى الكلام ومنها
أن يذكر علة ولا يصرح بحكم الذي سئل عنه بل يعلق عليه التسوية
بين حكمين وذلك أن يقول في إيجاب النية في الوضوء إنها طهارة فاستوى
جامدها ومائعها في النية أصله الطهارة العينية وهي إزالة النجاسة
فيعلل طهارة الحدث ويقيس على طهارة النجس للتسوية بينهما وهذا
أيضًا قد اختلف أهل الجدل في صحته فمنهم من قال إن ذلك غير جائز
لأنه يريد بالتسوية في الفرع إيجاب النية وفي الأصل إسقاط والإسقاط
والإيجاب ضدان فلا يجوز أن يعرف حكم أحدهما من الآخر ولا يجوز
العبارة عنهما بلفظ واحد ومنهم من قال إنه صحيح وهو الأصح لأن حكم العلة
هو التسوية بين الجامد والمائع وقد وجد ذلك في الأصل والفرع من غير

إن كان وإنما يختلفان من الوجه الذي ذكرتم في التفصيل والاختلاف في التفصيل لا يضر لأنه لم يجعل حكم علته متصلاً وإنما جعله منهما وقد وجدنا ما علق على العلة في الأصل والفرع والدليل عليه أنه إذا قال عبادة تشتمل على أفعال متغايرة يرتبط بعضها ببعض فافتقرت إلى النية كالصلاة فحصل الاتفاق في الأصل والفرع في الحكم الذي علق عليه وإن كان عند التفصيل يختلفان لأن في نية الصلاة ينوي الصلاة وفي نية الوضوء ينوي رفع الحدث ومنها أن يكون حكم الفرع إثبات التأثير لمعنى وذلك مثل قولنا في السواك للصائم إنه يكره بعد الزوال لأنه تطهير يتعلق بالفم من غير نجاسة فوجب أن يكون للصوم فيه تأثير كالمضمضة وهذا صحيح لأن للصوم تأثيراً في المضمضة وهو المنع من المبالغة كما أن للصوم تأثيراً في السواك وهو الكراهة بعد الزوال وإن كان تأثيرهما مختلفاً واختلافهما في كيفية التأثير لا يمنع صحة الجمع لأن الغرض إثبات التأثير للصوم في كل واحد منهما بحسب وذلك قد وجد وإن كان عند التفصيل يختلف تأثيرهما

باب بيان ما يدل على صحة العلة

وجملة ذلك أنه لا بد من الدلالة على صحة العلة لأن العلة شرعية كما أن الحكم شرعي وكما لا يجوز إثبات الحكم من غير دليل لا يجوز إثبات العلة من غير دليل

فصل والذي يدل على صحة العلة ضربان أصل واستنباط فأما الأصل فهو قول الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم والإجماع ودلالتهما من وجهين من جهة النطق ومن جهة الفحوى والمفهوم فأما من جهة النطق فمن وجوه بعضها أجلى من بعض فأجلاها ما صرح فيه بلفظ

التعليل كقوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل وكقوله كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وقوله لئلا يكون للناس عليكم حجة وكقوله عليه السلام إنما جعل الاستئذان من أجل البصر وقوله إنما نهيتكم لأجل الدافة وقوله في بيع الرطب بالتمر أينقص إذا يبس فقيل نعم فقال فلا إذاً معناه من أجل ذلك لأن إذاً من ألفاظ التعليل فهذا وأمثاله أجلى ما ذكرنا في التعليل ويجري مجرى النص لا احتمال فيه غير التعليل

فصل ويليه في البيان والوضوح أن يذكر عيناً ويعلق عليها حكماً ويصفها بصفة لا تفيد تلك الصفة معنى غير التعليل فيعلم أن ذلك ذكر على سبيل التعليل وذلك كقوله تعالى في صفة الخمر إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون فإنه لما وصف الخمر بهذه الصفات ومعلوم عندنا أنه لا يحتاج إلى ذكرها دل على أنه ذكرها على سبيل التعليل وكقوله عليه السلام في دم الاستحاضة دم عرق وكقوله في الهرة إنها من الطوافين عليكم والطوافات وقوله حين قيل له يا رسول الله دعاك فلان فأجبته ودعاك فلان فلم تجبه فقال إن في دار فلان كلباً فقيل وفي دار فلان هرة فقال الهرة ليست بنجسة وفي بعضها الهرة سبع فهذا وإن لم يوجد فيها التصريح بلفظ التعليل إلا أنها في معنى التعليل لأنه لا فائدة في ذكر هذه الصفات غير التعليل وكلام صاحب الشرع يجب أن يجعل له فائدة يحمل عليها لأنه لا يقصد بما يذكره غير بيان الشرعيات

فصل ويليه في البيان أن يعلق الحكم على عين ويصفها بصفة

كقوله عليه السلام من باع نخلا بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط
المبتاع وكقوله تعالى وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن وما أشبه ذلك وقد يجيء بغير لفظ الشرط كقوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما وكما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا
تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلا بمثل فالظاهر من هذه الصفات أنها
مذكورة على وجه التعليل لأنه لو كان غير جامع معناها لم يكن لذكر هذه
الصفات فائدة **فصل** وأما دلالتها من جهة الفحوى والمفهوم
فبعضها أيضا أجلى من البعض فأجلاها ما دل عليه التنبيه من طريق
الأولى وذلك مثل قوله تعالى ولا تقل لهما أف فإنه نص على المنع من
التأفيف للأذى ونبه على ما فوقه فكان الشتم والضرب أولى بالمنع
وكما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن التضحية بالعوراء فدل من
جهة التنبيه على أن العمياء أولى بالمنع لأنها أنقص من العوراء ومن ذلك
أن يذكر صفة فيفهم من ذكرها المعنى الذي قصد صاحب الشرع وتضمنته
الصفة وذلك مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وكقوله
في الفأرة تقع في السمن إن كان جامدا فألقوها وما حولها وإن كان مائعا
فأريقوه فإنه يعلم بضرب من الفكر أنه إنما منع القاضي من القضاء حال
الغضب لتغير حاله وأن الجائع والعطشان في معناه لأنه مشتغل قلبه وتغير
خاطره كالغضبان فلا يتوفر على الاجتهاد وكذلك يعرف أنه إنما أمر
بإلقاء النجاسة وما حولها من الجامد وإراقة المائع لكونه جامدا ومائعا لأن
الجامد يمنع من النجاسة أن تحصل إلى غير ما لاقاه لجموده والمائع يتداخل الأجزاء
فتحصل النجاسة في سائر الأجزاء لكونه مائعا فهذا وأمثاله أيضا دال على التعليل

فصل وأما دلالة أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو على ضربين أحدهما
أن يفعل فعلا عقيب سبب لولاه لما فعل فيعلم أنه لم يفعل ذلك
إلا للسبب الظاهر فيدل على أن ذلك السبب علة لذلك الفعل وذلك
مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سها فسجد فيعلم أن السهو علة
في السجود والثاني أن يوجد من جهة غيره فعل فيحكم فيه بحكم فيعلم
أن ذلك علة لما حكم به وذلك كما روي أن ماعزا زنا فرجمه رسول الله
صلى الله عليه وسلم وأن أعرابيا قال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال له أعتق
رقبة فيعلم من ذلك أن الزنا علة لوجوب الرجم وأن الجماع في نهار
رمضان علة لوجوب الكفارة **فصل** وأما دلالة الإجماع فهو
أن تجمع الأمة في معنى على التعليل به وذلك مثل إجماع الصحابة في أيام عمر
عليهم السلام على تعليله فإنه قال في أرض السواد لو قسمت بينكم لصارت
دولة بين أغنيائكم ولم يخالفه أحد منهم فانعقد إجماعا وثبت علة في
ترك القسمة وكما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال في شارب
الخمر إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وإذا افترى
فأرى أن يحد حد المفتري ولم يخالفه أحد في هذا التعليل فدل على أن ذلك
علة في الحد ومن ذلك إجماع المسلمين أن الحدود شرعت للردع والزجر
وأن القصاص شرع للردع وما أشبه ذلك **فصل** وقد ذكرنا أن الدلالة
على صحة العلة من طريقين أحدهما الأصل والآخر الاستنباط وقد
وقد ذكرنا الأصل وأنواعه وما يتصل به الكلام هاهنا في الطريق
الثاني هو الاستنباط وجملة ذلك أن دلالة الاستنباط على العلة من
وجهين أحدهما التأثير فهو أن يوجد الحكم بوجود معنى فيغلب على

والثاني شهادة الأصول
فأما التأثير
ثم هو

الظن انه لاجله ثبت وانه علة في ذلك الحكم ويعرف ذلك من وجهين
احدهما السلب والوجود وهو ان يوجد الحكم بوجود معنى ويزول
بزواله في بعض الاصول وذلك مثل قولنا في النبيذ انه شراب فيه شدة
مطربة فكان حراما كالخمر فيقول المخالف ما الدليل على صحة العلة
في الاصل فيقول الدليل على صحة هذا انا وجدنا عصير العنب قبل
الشدة المطربة حلالا وحدثت الشدة المطربة وما حدث غيرها فصار
حراما فزالت الشدة المطربة وما زال غيرها فصار حلالا فدل ذلك
على ان الشدة المطربة علة للتحريم قال الامام رحمه الله
ولا يتم الاستدلال بهذا الا بعد ان يبين انه حدث هذا المعنى وما حدث
غيره وزال وما زال غيره فان لم يبين ذلك لم يتم دليله وفي علة الخمر
ان اعترض الخصم على الدليل وادعى انه حدث معنى غير الشدة وزال
اما الاسكار او النجاسة على ما يدعيه فيحتاج ان يتكلم عليه بما يفسده
ويسقطه ليتم له الدليل قال ونظير هذا في العقليات ان نرى رجلا
دخل عليه رجل فقام عند دخوله حتى خرج فلما خرج قعد فعاد الرجل
فنعلم ان قيامه بسببه حيث وجد بدخوله وعدم بخروجه ولا يتم
معرفتنا بذلك الا ان يكون الرجل الداخل وحده فاما اذا كان معه
اخر دخل عند دخوله وخرج عند خروجه فلا يحصل لنا العلم بالقيام
لايهما كان لانه وجد بوجودهما وعدم بعدمهما فيجوز ان يكون
لهما او لاحدهما وكذلك في العلة الشرعية لا يثبت لنا ثبوت العلة الا
ان يثبت لنا وجود الحكم بوجودها فاما اذا وجد الحكم بوجودها
ووجود غيرها فلا يثبت كونها علة لانا نجوز ان يكون ثبوت الحكم لها

جميعا او لاحدهما ولا نعرف عينها فلا بد ان يبين انه وجد هذا المعنى وما
وجد غيره وزال وما زال غيره فان ادعى الخصم انه وجد معنى اخر مثل ان
يقول في علتنا ما انكرت على من قال العلة فيه الاسم لانه يوجد الحكم لوجوده
ويعدم لعدمه فيحتاج الى ان نسقط ما قال او نقول علتي تدور الحكم معها
حيث دارت وعلتك يفارقها الحكم لانها اذا غليت زال الاسم والتحريم
باق فدل على ان الباعث الشدة المطربة ونظيره علتكم من العقليات ان
يدخل الرجل عليه فيقوم ويقعد فيقعد ثم يدخل عليه فلا يقوم له فيعلم
ان القيام الاول لم يكن له لانه لو كان له لعاد لعوده ونظيره علتنا ان
يقوم له كلما دخل ويقعد كلما خرج ولا يزال على ذلك لنعلم
ان القيام له والوجه الثاني التقسيم وهو ان يذكر في الاصل
معاني فيبطل كلها الا واحدا منها فيعلم ان الصحيح هو وما سواه
باطل وذلك مثل ان يقول في علة الربا انا اجمعنا ان الخبر خرج في الربا
ولا يخلو اما ان يكون للكيل او الوزن او المطعوم بطل ان يكون
للكيل لانه غير مذكور وبطل ان يكون للوزن لان الوزن لا يجوز
ان يكون علة ونبطله واذا بطل هذا وذاك بقي ان يكون العلة فيه
الطعم **فصل** وقد ذكرنا ان الاستنباط على وجهين احدهما
التاثير والثاني شهادة الاصول وقد ذكرنا الاستنباط من جهة
التاثير وبقي شهادة الاصول وجملة ذلك ان شهادة الاصول
مختص به قياس الدلالة وهو ان تشهد العلة الاصول في ذلك الباب
طردا وعكسا وذلك مثل قولنا في الحلي انه جوهر لا تجب الزكاة
في ذكوره فلا تجب في اناثه كالحمير والبغال فيقال ما الدليل على

العلة فنقول لو وجب الزكاة في اناثها لوجب في اناثها وذكورها كالانعام
ولما لم يجب في اناثها مع الذكور دل على انه لا زكاة في اناثها كالغزلان
والطيور وكما نقول في القهقهة في الصلاة ما لا ينقض الوضوء خارج
الصلاة لا ينقض داخل الصلاة كالكلام فيطالب بالدليل فنقول انها لا
تنقض الوضوء لانها لو نقضت الوضوء داخل الصلاة لنقضت خارج الصلاة
كسائر الاحداث ولما لم تنقض خارج الصلاة لم تنقض داخل الصلاة
فهذا ايضا طريق صحيح للدلالة على صحة العلة لانه يبين ان اصول الشريعة
سوّت في ايجاب الزكاة واسقاطها بين الذكور والاناث وكذلك
سوّت في نواقض الطهر بين داخل الصلاة وخارجها فاجرها على التسوية بين
الامرين في مسئلتنا ايضا **قال** الامام رحمه الله والفقها يقولون انه
اذا اتفقت الاصول على ذلك طردا وعكسا دل على صحة علتنا بشهادة
الاصول طردا وعكسا وهذا لا باس به في البيان لانا تعبدنا باتباع الشرعيات
والحكم بالظواهر فاذا شهدت الاصول دل على ثبوت الحكم وان لم
نعلم حقيقة ذلك في الباطن وهذا كما لو شهد الشهود عند الحاكم
باقرار رجل لآخر بدين فانه يحكم بثبوت الدين وان لم يظهر له كيف ثبت
ذلك قال وكان القاضي ابو الطيب يقول اذا وجدنا الاصول متفقة على ذلك
طردا وعكسا دلنا ذلك من جهة غلبة الظن ان هذا الاصل اصل معناها
لان الظن يتبع الاكثر ولهذا لو رأينا غيما مسفا وبرقا غلب على ظننا انه
ممطر لانا لا نرى الغيم على هذه الصفة الا ومعه مطر فنستدل بحكم
غلبة الظن انه اذا وجد على هذه الصفة امطر وان جاز الا يمطر وكالرجل
اذا اخبرناه مرة بعد اخرى بالصدق والامانة فانا نسكن الى صدقه وامانته اعتمادا

على ما تقرر لنا من عادته في الصدق والامانة وان جاز ان يتغير وقد تترك العادة
قال الامام وانا ذكرت ما هو الطف من هذا وقلت اذا وجدنا الاصول
متفقة في حال الاطراد والانعكاس دلنا من حيث الظاهر على ان
علتهما واحدة وهذا كما نقول في العقليات انا اذا رأينا رجلين
يحضران الدرس في كل يوم ثلثا ويوم الثلثا يسمع اصول الفقه
في العادة الجارية ويتأخران عن الدرس في سائر الايام وتكرر منهما ذلك
مرة بعد اخرى نستدل على ان العلة التي جمعتهما لذلك علة واحدة وهو
درس الاصول حيث وجدنا اتفاقهما على الحضور يوم الاصول والانقطاع
في غير يوم الاصول **فصل** وما سوى هذه الطرق التي ذكرناها
فلا يدل على صحة العلة وقال بعض الفقهاء ان لم يوجد ما يعارضها ولا ما يفسدها
دل على صحتها لانه ليس هاهنا الا قسمان صحيح وفاسد فاذا لم نجد ما يفسدها
ولا ما يعارضها فقد عدم الفساد واذا عدم ثبت القسم الآخر وهو الصحة وهذا
غلط لانه لو جاز ان يكون هذا طريقا لتصحيح العلة لجاز ان يجعل طريقا
لاثبات الاخبار فاذا استدل بالخبر وطولب باثباته يقول الدليل على
اثباته انه ليس هاهنا حديث يعارضه ولا قدح يفسده ويسقط الاحتجاج
به يجب ان يكون ثابتا وهذا بالاجماع لا يقوله احد وما ذكروه باطل
بالخبر فانه ليس الا ثابت وغير ثابت فاذا لم يوجد ما يمنع من ثبوته دل
على ثبوته **وجواب** آخر انا نعارضكم بمثل هذا فنقول ليس هذا الا صحيح
او فاسد فاذا لم يوجد ما يدل على صحتها لا يبقى الا القسم الآخر وهو الفساد
فصل وكذلك طرد العلة وجريانها في الاصول انها وجدت لا يدل على
صحتها وقال بعض اصحابنا اذا كانت جارية في الفروع لا تنتقض بشيء كان

ذلك دليلا على صحتها وحكي عن ابي بكر الصيرفي وهو ما شد والدليل على
فساده ان معنى العلة هو المقتضي للحكم في الشرع وهو ماخوذ من علة
المريض لانها توجب تغير حاله واذا ثبت ان العلة ما ذكرناه فها هنا
لا نعلم انها مقتضية للحكم لانه قد يطرد مع الحكم ويجري معه ما
ليس بعلة فلم يكن ذلك دليلا على كونها علة الا ترى انا اذا قلنا تراب
فيه شدة مطربة فاشبه الخمر يدور معه علة ابي حنيفة وهي الاسم وكونها
خمرا واذا قلنا في الارز مطعوم جنس فاشبه البر كما يدور معه الطعم
يدور معه الكيل فلا نعلم ايهم المقتضي للحكم فاذا جاز ان يجعل الطرد
دليلا على كون الطعم علة جاز ان يجعل على كون الكيل علة **فان قيل**
يلزم عليه العلة المؤثرة فانه يدور مع حكمها ما ليس بعلة ومع ذلك هي علة
مقتضية للحكم **والجواب** انه لا يلزم لان المؤثرة يدل عليها التاثير
وهو زوال الحكم لزوالها في بعض المواضع فيعلم من طريق الظاهر انها علة
وهذا احتج عليه المخالف فنقول الاسم ليس بعلة بدليل انه اذا غلي
قد زال الاسم والحكم باق وكذلك نقول في علة الربا ان الكيل ليس
بعلة لان الشيء الكثير الاشكال تحريم الربا فيها ثابت ونعلق الحكم على
الشدة في التحريم وعلى الطعم في الربا حيث وجد الحكم بوجوده
وعدم بعدمه ويدل عليه ان الطرد فعل القايس لانه يزعم انه يطرد ذلك
حيث وجد المعنى وفعل القايس لا يدل على الاحكام الشرعية كسائر افعاله
ويدل عليه ان الطرد والجريان فرع العلة وموجبها ونتيجتها فلا يجوز ان
يكون دليلا على صحتها لان الدليل يجب ان يتقدم على المدلول وما يتاخر عنه
انا اذا قلنا ان الطرد دليل على صحة العلة في الاصل ادى الى تكافؤ الادلة
لانه اذا استدل بدليل طردي لا يعجز خصمه عن الاثبات بمثله فليس

ذلك المسؤول باولى مما عارضه به المعارض فيؤدي الى تكافؤ الادلة
وذلك لا يجوز ولا يلزم على هذا العلل المؤثرة لانه يقدح الصحيح منهما على
الفاسد بالتاثيرات المدلول على صحتها ويدل عليه ان ادنى احوال
الدليل موجب الظن وقد رايتا الطرد في علل لا تغلب على الظن تعلق
الحكم بها وذلك مثل قول من يقول في ازالة النجاسة انه لا يجوز لانه مايع
لا تبنى عليه القناطر فلا يجوز ازالة النجاسة به كالدهن والمرق او
لانه مايع لا يصاد فيه السمك فاشبه ما ذكرناه او احد نوعي السكنجبين
السكباج فلا يجوز ازالة النجاسة به كالبصل ومثل ما يقول في السعي
بين الصفا والمروة مشي بين جبلين فاشبه المشي بين جبلي نيسابور ومثل
ان يقول في مس الذكر انه لا ينقض الوضوء لانه معلق منكوس فاشبه
الدبوس او لانه طويل مشقوق فاشبه البوق ومثل ان يقول في القهقهة
في الصلاة انها لا تنقض الطهارة لانها اصطكاك الاجرام العلوية
فاشبه الرعد ولا يلزم الريح التي لها صوت من اسفل لان ذلك اجرام
سفلية **قال الامام** رحمه الله وبعضهم يقول يبطل بما اذا صفقت
المراة فان الرجل فان هذا اصطكاك الاجرام العلوية ولا ينقض الطهارة
ويجاب بان هذا اصطكاك ليس باصطكاك لان الصنع هنا وجد من
الزوجة والاصطكاك وجود الفعل من الجانبين فيجاب عنه بان الرجل
اذا صافحها فان الاصطكاك وجد فهذا وامثاله يطرد في الاصول ولا
خلاف انه ليس بعلة ولا يوجب الظن فدل على ان الطرد ليس بدليل على
صحة العلة ويدل عليه ان الجريان في الفروع انما ثبت بالعلة اذا صح انها علة من
الاصل ولهذا اذا قيل لم جعلت ذلك علة في الفرع قال لانها تعلق الحكم

بها في الاصل فقبلت كونها علة في الفرع لثبوت الحكم بها في الاصل
واذا كان كذلك لم يجز ان يجعل الدليل على صحتها في الاصول ثبوتها في
الفروع فيكون دليل صحتها في الفروع ثبوتها في الاصل ودليل صحتها
في الاصل ثبوتها في الفرع وصار كشاهدين شهدا على الحاكم بحق فقال
الحاكم لا اعرفكما فاحضرا رجلين يزكيانهما فقال الحاكم لا
اعرف المزكيان ايضا فقالا يعرفنا الشاهدان الاولان فان ذلك
لا يجوز لان تزكية كل اثنين للاخرين لا يثبت حيث لم تثبت تزكيتهما
عند الحاكم بغيرهما ممن عرفه الحكم احتج بقوله تعالى ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فدل على ان ما ليس فيه اختلاف
فهو من عند الله والعلة اذا اطردت فهي متفقة لا اختلاف فيها
فوجب ان تكون من عند الله والجواب هو ان الاية تدل على ان ما
فيه اختلاف ليس من عند الله ونحن نقول بذلك لان الاختلاف في العلة
هو التناقض وذلك يمنع صحة العلة وليس في الاية اذا كان متفقا
يجب ان يكون من عند الله فلا حجة فيها احتج ايضا بان قال عدم الطرد
دليل على فسادها وهو النقض فوجب ان يكون وجود الطرد يدل على صحتها
والجواب ان وجوده شرط فعدمه يدل على عدم الصحة وهذا لا يدل
على ان وجوده يكفي في الدلالة على الصحة الا ترى ان كل واحد من وصفي
العلة شرط في صحة العلة بحيث اذا عدم فسدت العلة ثم وجوده لا
يكفي بل يحتاج الى الوصف الاخر وكذلك الطهارة شرط في صحة
الصلاة حتى اذا عدمت بطلت الصلاة ثم وجودها لا يوجب صحة الصلاة
بل مع الوجود لا بد من شرط اخر كدخول الوقت واستقبال القبلة وذلك

من شروط الصلاة وهذا الحكم ثبت صحته بالاجماع ثم لا يثبت فساده
بعدم الاجماع احتج ايضا بان قال اذا استمرت الاصول من انتقاض
فقد شهدت لها الاصول بالصحة فوجب ان يحكم بصحتها والجواب
ان العلة تجري معها ما ليس بعلة فهذا القدر لا يكفي في الدليل على صحة العلة
الا ترى ان العلة لكون الخمر خمرا تجري كما تجري مع التحريم ويستمر
معه ثم لا يدل على انه علة في التحريم فلا يجوز ان يثبت بها حكم لمسألة
الشاهدين التي ذكرناها احتج ايضا بان قال اذا اطردت فقد
عدم ما يفسدها واذا عدم ما يوجب فسادها وجب ان يحكم بصحتها
لانه ليس بين الصحيح والفاسد قسم اخر والجواب انا لا نسلم
انها اذا اطردت فقد عدم ما يفسد وجواب اخر ان عدم ما يصححها دليل
على فسادها وعلى انا نقلب عليكم هذا فنقول ليس بين الصحيح والفاسد
قسم اخر وقد وجد ما يصححها لا يبقى غير الفساد وجواب اخر ان هذا
يبطل بمن ادعى النبوة من غير دليل فانه لا يحكم بصحة نبوته من غير
معجزة دالة على ما يدعيه ولا يقال انه اذا عدم ما يوجب فساد دعواه
وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة دعواه بل يقال ان عدم المعجزة دليل
على فساد ما يدعيه كذلك في مسئلتنا قال الامام رحمه الله
حضرت مجلس الصيمري واستدل بقياس فطولب بالدلالة على صحته
فقال الدليل على صحته كل دليل دل على صحة القياس وهذا غير سديد لان
الذي دل على صحة القياس اجماع الصحابة على انهم كانوا يعللون ان الاحكام
علق عليها وتلك اقيسة صحيحة باوصاف مدلول على صحتها واذا عرفت
اقيستهم لا يدل على صحة كل قياس يستدل به والدليل على صحة هذا انه اذا

اسند الخبر وطولب بصحته واثبات اسناده لا يجوز ان يقال الدليل
على اثباته كل دليل دل على وجوب العمل بخبر الواحد لان الذي دل
على قبول خبر الواحد والعمل به اجماع الصحابة وكانوا يعملون باخبار
ثابتة عندهم من جهة الثقات وذلك لا يدل على ثبوت كل خبر يرويه
راو وكذلك هاهنا في القياس مثله وان شئت قلت الذي دل على
صحة القياس في الجملة دل على القياس على الاجمال الا ترى انه
لما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم
تجد قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا يجوز ان يقال هذا في سنة الرسول
اذا ادعى سنة وقال هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وطولب بصحتها واثباتها
بالاحتجاج ان يثبت كل سنة بطرقها واسنادها حتى يجوز له الاحتجاج
بها كذلك في مسئلتنا خبر معاذ لم يدل على صحة كل قياس وانما دل على
القياس في الجملة فوجب ان يكون كل قياس تقف صحته على اثباته بطريقه

باب بيان ما يفسد العلة

قال الامام رحمه الله قد ذكرت في الملخص ما يدل على
فساد العلة من جهة عشر وجها واذكر هاهنا ما يقتضيه هذا
التعليق بحيث يأتي على اكثر ما قلته هناك غير ان هناك القصد منع المستدل
من الاستدلال بالقياس فيذكر فيه ما يسقط الاحتجاج وان لم يدل
على فساد القياس وذلك كما تقول هو موجب العلة وانه طرد ولا اسقاط
حجة الخصم ومنعه من الاحتجاج به وليس بطريق لفساد حجته لانه لا يدل على فسادها
ولا يقدح فيها وانما نقول لا يلزمني هذا الدليل لاني لا اقول به ولهذا اذا قلت ذلك في
الاخبار لا يجوز فاحتاج الخصم مثل ان يقول انا قائل بموجب هذا الخبر وحمله

على وجه نقول به واما هاهنا فلا يذكر الا ما يدل على فساد العلة وجملة
ذلك ان الذي يدل على فساد العلة من عشرة اوجه احدها
الا يكون على صحتها دليل ويدل على فسادها الا انه ثبت ان العلة شرعية كما ان
الحكم شرعي فكما ان الحكم من غير دليل يدل على صحته لا يكون حكما شرعيا
فكذلك العلة اذا لم يدل الدليل على صحتها لا يكون علة شرعية فصل والثاني
ان ينصب علة في حكم ليس طريق اثباته القياس وذلك مثل ان يستدل بالقياس
في تقدير مدة الحيض واكثره واقل الطهر واكثر النفاس ولزومه الحمل فيقال له
هذا الحكم الذي عللت له طريقه الوجود ولا مجال للقياس فيه فلا يجوز
اثباته بالقياس ومن ذلك ايضا ان يستدل في مكة انه كان صلحا او عنوة
بالقياس فيقال له ان طريق اثبات هذا الحكم النقل والسماع ولا مجال للقياس
فيه فالقياس فيه فاسد ومن ذلك ايضا اثبات الاسامي واللغات بالقياس
والمقدرات والكفارات على قول من يقول ان اثباتها بالقياس لا يجوز
فهذا وامثاله اذا استدل به المستدل بالقياس يكفي في افساده ان يقول
هذا لا يجوز اثباته بالقياس ولا يحتاج الى ان يشتغل باعتراض اخر فان
نازعه الخصم في شيء من ذلك وقال عندي يجوز اثبات هذه الاحكام
بالقياس نقل الخصم في شي الكلام معه الى الاصل الذي ادعاه وبين
فساده فيكون الدليل على فساد ذلك الاصل دليلا على فساد القياس لانه
اذا ثبت ان هذا الحكم لا يوجد من القياس ثبت ان كل قياس نصب في
اثباته فهو باطل لان الاحكام تثبت بطرقها فاذا اخطأ الطريق كان ذلك
من ادل الدليل على فساد ما اورده ومثاله في العقليات مثال رجل يريد الشرق
فياخذ طريق الغرب فيعلم بذلك ان الطريق الذي اخذه لا يوصله قط الى

المطلوب بذلك هاهنا مثله **فصل والثالث** ان ينصب علة
انتزعها من اصل لا يجوز انتزاع العلة منه وذلك مثل ان يقيس على اصل غير
ثابت كاصل منسوخ فانه اذا انتزع منه العلة في اثبات علة فاسدة وانما
قلنا ذلك لان الفرع لا يثبت الا بالاصل فاذا لم يثبت الاصل لا يثبت
الفرع ومن ذلك ان يقيس على اصل الحكم فيه غير مسلم لانه اذا لم يسلم
الحكم في الاصل خرج عن ان يكون اصلا وصار ايضا فهو مع النزاع والدعوى
والاصل كالشاهد فيجب ان يكون متفقا عليه ومن ذلك ان يقيس على
اصل ورد الشرع بتخصيصه ومنع من القياس عليه وذلك مثل قياس
اصحاب ابي حنيفة الامة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في انعقاد النكاح
بلفظ الهبة فيقال لهم هذا قياس فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قد ورد الشرع بتخصيصه بذلك فقال خالصة لك من دون المؤمنين
والتخصيص يقتضي نفي المشاركة في الحكم المخصوص به فالحاق غيره به
ممنوع من جهة الشرع والقياس طريق لاثبات الاحكام ما لم يمنع
منه الشرع فاذا امنع منه الشرع لم يكن صحيحا ولهذا اذا خالف النص
او الاجماع لا يلتفت اليه لان الشرع منع منه كذلك هاهنا **فصل والرابع**
ان يكون الوصف الذي جعله علة لا يجوز التعليل به وذلك مثل ان يجعل وصف
العلة اسم لقب او نفي صفة على قول من لا يجيز ذلك ومن ذلك قياس الشبه
على قول من لا يقول بقياس الشبه وانما كان كذلك لان الحكم تابع للعلة
فاذا كانت العلة غير مفيدة للحكم الذي علق عليها او لم تكن ثابتة لم يجز
اثبات الحكم بها ومن ذلك ايضا ان يعلل بوصف غير مسلم في الاصل او في
الفرع لانه اذا لم يسلم فقد منع ثبوته فاذا لم يثبت الوصف لم يصح دعوى الحكم

من جهته ومن ذلك ايضا ان يعلل بعلة في حكم وطريق تعليله غير ما علل به
وذلك مثل ان يقول بعض اصحابنا في ان السراح والفراق صريحان في الطلاق
لانه لفظ ورد به القرآن والمراد به الفرقة بين الازواج فيجب ان يكون
صريحا اصله لفظ الطلاق فيقول المخالف هذا الذي جعلته علة لا يجوز
ان يعلل به هذا الحكم لان معرفة هذا الحكم وكونه صريحا طريقه
العرف الشائع والاستعمال العام واصطلاح الناس عليه في لغاتهم
ومخاطباتهم وورود القرآن به لا يدل على هذا فلا يجوز اثبات الحكم به
فصل والخامس ان يستدل بعلة غير مؤثرة في الحكم الذي علقه
عليها وهو ان لا يعدم الحكم بعدمها في موضع من المواضع فيكون ذلك ايضا
دالا على فسادها ومن اصحابنا من قال عدم التأثير لا يوجب فساد العلة
وهو طريقة من يذهب الى ان الطرد والجريان دليل على صحة العلة وقد
دللنا على فساد هذا القول وبينا وجه الخطأ فلا نحتاج الى الاعادة
ومن اصحابنا من يقول تأثيره دفع النقض وهذا خطأ لان التأثير دليل
على تعلق الحكم بها في الشرع ودفع النقض عن مذهب المعلل لا يدل
على تعلق الحكم بهذه العلة في الشرع وانما يدل على تعلق الحكم بها
عنده وليس المطلوب علة المعلل وانما المطلوب علة الشرع فسقط
هذا الدليل ويبين هذا الكلام وتحقيقه تقتضي الى لو كان ذلك لامتنع
تعليلها وبطل ابداء فيصير الخصم دعه يبطله وصار دورا الا على ابطال
مذهبك وايضا فانه اذا ابطل مذهبك لا يبطل الشرع وانما يبطل
مذهبك الذي اعتقدته مذهبا وعبارة اخرى في فساد هذا القول
هذا يدل على انك وضعت الدليل على حسب مذهبك والادلة لا توضع

على حسب المذاهب وانما المذاهب توضع على حسب الادلة لان الادلة
اصول والمذاهب فروع تتبع الاصول لا ان الاصول تتبع الفروع ومثال
هذا ان يقول في العدد في الاستنجا انه معتبر لانها عبادة تتعلق
بالاحجار لم يتقدمها معصية فاشترط فيها العدد اصله رمي الجمار
فيقول لم يتقدمها معصية لا تاثير له في الاصل ولا في الفرع لان رمي
الجمار لو تقدمته معصية كان العدد مشترطا فيه وكذلك الاستنجا
فاذا قيل له هذا لا تاثير له قال تاثيره دفع النقض لاني لو لم اذكر ذلك
لانتقضت العلة بالرجم فانها عبادة تتعلق بالاحجار والعدد فيها
غير معتبر لانه لو مات بحجر واحد اجزى ذلك ولم يجب التكرار وهذا
غاية في الفساد لان احدا لا يقول ان الرجم انما سقط فيه العدد لانه
تقدمه معصية بل العلة فيه ان القصد منه القتل فاذا حصل بدفعه
واحدة فقد حصل المقصود ولا معنى للرمي بعد ذلك وقد بينا ذلك في باب
الكسر الفرق بين الوصف المؤثر وغير المؤثر اذا ثبت هذا فقد
اختلف اصحابنا في موضع التاثير فقال بعضهم يجب ان يكون التاثير
ظاهرا في الاصل الذي قاس عليه ولا يجوز غيره واذا لم يظهر التاثير في
الاصل كانت علة باطلة وقال اخرون يجب ان يوجد التاثير في اصل من
الاصول سوا في ذلك الاصل المقيس عليه وغيره وهو اختيار القاضي ابي
الطيب رحمه الله قال الامام رحمه الله وهو الصحيح عندي والدليل
على صحته ان نقول العلة هو المعنى المقتضي للحكم ففي اي موضع اثرت علم
انها مقتضية للحكم وطريقة اخرى انه اذا ظهر تاثيرها في موضع من
المواضع علم انها مؤثرة في الاصل المقيس عليه وانها وجدت في الشرع

وانما لم يظهر تاثيرها في بعض المواضع لاجتماعها مع علة اخرى ومثال
ذلك ان نقول اصحابنا في الرجعة انها لا تصح بالفعل ممن يقدر على القول
لانه فعل ممن يقدر على القول فلا تصح به الرجعة اصله الضرب والتعليل
للقبلة باللمس بشهوة والوطي فيقول الخصم قولك ممن يقدر على القول لا
تاثير له في الاصل فان الضرب لو كان ممن لا يقدر على القول وهو الاخرس
لم تصح به الرجعة فنقول تاثيره في اشارة الاخرس فانه لما كان فعلا
ممن لا يقدر على القول صحت به الرجعة واذا ظهر تاثيره في هذا الاصل
بان انه مؤثر في الشرع حيث وجد وانما لم يظهر تاثيره في الاصل
لاجتماعها مع علة اخرى وهذا يظهر في الشرعيات والعقليات
فاما نظيره في الشرعيات فهو ان المراة اذا كانت محرمة حايضا
حرم وطيها بالحيض والاحرام ولا يظهر تاثير لحرمتها هاهنا لانه
ان زال الحيض قبل الاحرام فتحريم الوطي باق كما كان وان زال الاحرام
قبل الحيض فتحريم الوطي باق كما كان وبالاتفاق ان الحيض هاهنا مؤثر
والاحرام مؤثر ولا يمكنك ان تقول الحيض غير مؤثر اذا اجتمع مع
الاحرام لانه لو جاز ان يقال ان الحيض لا تاثير له لانه يزول وتحريم الوطي باق
لجاز ان يقال الاحرام لا تاثير له لانه يزول وتحريم الوطي باق لانه ليس
احدهما باولى من الاخر واذا بطل تاثيرهما فتحريم الوطي موجود حال
وجودهما فيودي الى اثبات الحكم من غير علة وهذا ما لا طريق اليه
ولا يقوله قايل واذا ثبت هذا ثبت انه يجوز تعليق الحكم على وصف
ظهر تاثيره في موضع من المواضع وان لم يظهر تاثيره في غيره لاجتماعه
مع علة اخرى فان قيل الحيض قد ثبت تاثيره في تحريم الوطي

حال الانفراد وكذلك الاحرام ولهذا قضينا له بالتاثير في حال الاجتماع
بخلاف الضرب فانه لم يثبت تاثيره في حصول الدخوة في موضع
من المواضع قلنا الحيض ظهر تاثيره في تحريم الوطي في حال الانفراد
وكذلك الاحرام فاما في حال الاجتماع فلم يظهر فاذا جاز لكان لبعض
لها بالتاثير في حاله لا نظهر لهما تاثير لظهوره في بعض الاحوال لم
لا يجوز لنا ان نقضي لعدم القدرة على القول بالتاثير في الضرب وان لم يظهر
لظهوره تاثير في ايلام الاخرس فان قيل هنا اجتمع الحيض مع علة
اخرى وهو الاحرام فلم يظهر تاثيره لاجتماعه مع هذه العلة فاي علة
هاهنا اجتمعت مع علة الاصل يجب ان تبين قلنا هذا باطل لان
غرضنا ان نبين ان تعليق الحكم على هذا الوصف جائز وان لم يظهر تاثيره في
الاصل وقد ثبت لنا ذلك بالمسالة التي ذكرناها فلا يلزمنا التزيين بان التاثير
في موضع واحد نعلم انه صحيح ولا يلزمنا معرفة العلة التي اجتمعت مع علة
الاصل ومنعت ظهور التاثير وهذا كما نقول ان الاجماع حجة فمتى
ظفرنا بالاجماع اثبتنا الحكم به وان كنا نعلم انه لم ينعقد الا عن دليل
ولم نطلع على ذلك الدليل ولا يلزمنا اكثر من بيان الاجماع كذلك هاهنا اذا
ثبت ان ما لا يظهر تاثيره يجوز ان يكون مؤثرا لوجود التاثير في بعض المواضع
ولا يلزم اكثر من بيان موضع يظهر فيه التاثير احتج المخالف بان قال اذا لم
يظهر التاثير في الاصل فقد ردت الفرع الى الاصل بغير علته لانه بدل على
ان الاصل معلل بوصفين وانت تحتاج في اثبات الفرع الى ثلاثة اوصاف
وهذا ظاهر الفساد والجواب انا لا نقول انه اذا لم يظهر تاثيره في الاصل لم
يكن مؤثرا فيه بل نقول اذا ظهر تاثيره في موضع فهو مؤثر في الاصل

وانما وجد وانما لم يظهر في الاصل لاجتماعه مع علة اخرى وهذا له
مثال في الشرعيات كما ذكرناه ومثاله في العقليات ظاهر ايضا
وهو انه اذا لبس الفرو او الجبة فقيل له لم لبست ذلك فيقول لوجود
قشعريرة ثم دام به ذلك الى ما حتى برد الهوى وزالت القشعريرة
لا ينفي الا التاثير لها في لبس الثياب لان ذلك امر ضروري وله تاثير في لبس
الثياب بدليل انه لو لم يكن هجوم البرد لكان الحكم يزول وانه
وانما لم يظهر التاثير في ذلك الموضع لوجود علة اخرى كذلك هاهنا
احتج ايضا بان قال اذا ذكر وصفين ولم يؤثر احدهما في الاصل صار غير
المؤثر حشوا في العلة وزيادة لا يحتاج اليها فيجب اسقاطه واذا
اسقطناه انتقضت العلة والجواب ان هذا انما يلزم على من
يقول ان هذا الوصف لا تاثير له في الاصل ونحن لا نقول ذلك بل نقول انه مؤثر
في الاصل بحيث وجد وانما لم يظهر تاثيره في الاصل لعلة اخرى
وقد بينا ذلك شرعا وعقلا فلا يحتاج الى اعادته ٥ فصل السادس
النقض وهو وجود العلة ولا حكم وذلك مثال ان يبتدئ مسالة البيع
ونظيره في العقليات ان يكون له ابنان فيعطي احدهما عطية فيقال
له لم اعطيت فيقول لانه ابني فيقال هذا غير صحيح لان الاخر ايضا
ابنك ولم تعطه فيجب ان يكون عطيتك اياه لشيء اخر فانه قال لانه
ابني وهو بر والاخر عاق قلنا فكان يجب ان يقول لانه ابن بار فكان
عطيتك اياه لهذين المعنيين فاذا اخللت باحدهما لم تكن مجيبا
عما سئلت عنه ومثل مثاله في هذا في الشرعيات لانه بهذا
علل الحكم وكانت علة منتقضة لا بد ان يكون قد اخل بشرط الا

نرى انه لو كان في مسئلة النيه فالطهارة بالماء ولم تفتقر الى النيه كازاله
النجاسة لم ينتقض بشى فبان بهذا انه بعض العله واذا ثبت ما ذكرناه
فالنقض عندنا مفسد للعله ويعلم به انها ليست بعله وقال بعض
المتكلمين وبعض اصحاب مالك واصحاب ابى حنيفه يجوز تخصيص العلة
المستنبطة وتخصيصها ليس بنقض لها واذا قلنا ما معنى النقض
قالوا النقض هو كل ما افسد العله كفساد الاعتبار وفساد
الوضع وعدم التاثير فاما هذا فلا يسمى نقضا ولا هو مفسد للعلة
والدليل على صحة مذهبنا قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا ووجه الدليل انه جعل وجود الاختلاف دليلا
على انه ليس من عند الله لانها وجدت مع الحكم الذي علقه عليها
ومع ضد ذلك الحكم ويدل على انها عله مستنبطة فكان تخصيصها
نقضا لها كالعلل العقليه ٥ فان قيل لا نسلم ان يكون نقضا
في العلل العقليه ولا يكون نقضا في العلل الشرعيه الا ترى ان وجود
الحكم بغيرها ينقض العلل العقليه ولم يكن ذلك نقضا في العلل الشرعية
لانه يجوز في العلل الشرعيه ان يثبت الحكم بها وبغيرها كالتحريم الوطء
بسبب الحيض والاحرام والصوم ومثل ذلك في العلل العقليه
نقض والجواب اما كان كذلك لان العقليات لا يجوز ان يكون
الحكم الواحد له اكثر من علة واحدة وها هنا يجوز ان يكون له علل تختلف
لحدها الاخرى وهذا يجى لان القايل يجوز ان يختلف العله فاما غير العله
فلا يجوز ان يختلف العلة بذلك فلهذا ولان ادلة العقل لا يجوز ان
يخلف بعضها بعضا ولكن لا يجوز ان يوجد من غير مدلول من ذلك

كالمعجزات فان قيل المعنى في العلل العقلية انها تقتضي الحكم بنفسها
فلم يجز وجودها غير موجبة لحكمها بخلاف مسئلتنا فان علل الشرع
لا توجب الحكم بنفسها وانما توجبه بجعل صاحب الشرع
والذي يدل على ذلك ان علل العقل لم تزل موجبه قبل الشرع وبعده وعلل
الشرع كانت موجودة قبل ورود الشرع غير مقتضيه للحكم واذا
جاز ان يوجب الحكم في زمان دون زمان جاز ان يوجب في محل دون محل ه
والجواب انها وان صارت عللا بالشرع الا انها لما صارت عللا وجب
ان يجري عليها مقتضاها وتصير بمنزلة العلل العقليه في ان وجودها في
غير الحكم يوجب فسادها الا ترى ان ادلة العقل غير موجبه للاحكام
بنفسها لان الحكم يجوز ان يثبت بدليل اخر ثم لا يجوز ان يوجد من غير مدلول
ويدل عليه انه لو جاز وجود العلة من غير حكم لكان تعليق الحكم
بالعلة في الاصل لا يوجب تعلقه بها في الفرع الا بدليل مستانف لجواز
ان يكون مخصوصا واذا افتقر ذلك الى دليل خرج ان يكون علة وهذا
يلزم عليه العموم فانه ما من شي تناوله العموم الا ويجوز ان يكون مخصوصا
بمنافيه وله لا نقف على دليل مستانف ويدل عليه انه اذا ذكر علة
ثم وجد بالخصها دل على انه لم يذكر الدلالة على الصفة الذي تعلق الحكم
عليها في الشرع ومتى لم يذكر دليل الحكم على الصفة التي علق الحكم
عليها في الشرع لم يجب العلم بها لانه لم يذكر دليل الحكم ولا يثبت به المدلول
ومثال ذلك انه اذا قال مكيل يجري فيه التفاضل كالبر لا يكون ذلك علة
الشرع لان الشرع علق الحكم على المكيل والجنس بدليل ان الحنطه والشعير يجوز
ولا يجري التفاضل في بيع احدها بالاخر ويدل عليه ان القول بموجب العلة يؤدي

الى تكافؤ الادلة وهو ان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه
اذا وجدت العلة في اصلين تقتضي التحليل في احدهما دون الاخر لم ينفصل من
علق التحليل عليها في الفرع اعتبارا باحد الاصلين ممن علق عليها التحريم
في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافؤ الدليلان ومثال ذلك ان
يقول الحنفي في اعتبار النية في الوضو طهارة فلم تفتقر الى نية كازالة النجاسة
فيقال له هذا يبطل بالتيمم فيقول ذاك مخصوص فيقول له الخصم اقارنكم
فاقول طهارة فاعتبر فيها النية كالتيمم فان قيل له يبطل بازالة النجاسة فيقول ذاك
مخصوص فقد تساوى الدليلان وتكافؤا وتكافؤ الادلة لا يجوز
احتج المخالف بان العلل الشرعية فلا يكون تخصيصها افسادا كالعموم او
يجاز تخصيصها قياسا على العموم والجواب ان ما تقتضيه العموم من جهة
انه قول صاحب الشرع لا من جهة الدلالة والاستنباط فاذا خص في موضع بقي
الباقي على ظاهره ومقتضاه فنوله لان الدليل على صحته كونه كلام صاحب الشرع
ودخول التخصيص لم يزل هذا المعنى بخلاف مسئلتنا فان كلام المعلل ليس
بدليل في نفسه وانما يصير دليلا بوجود دلالة على الحكم فاذا دخله التخصيص
فقد سقطت دلالته وعلمنا انه لم يتوقف الدلالة على الوجه الذي علق
الحكم عليها في الشرع فافترقا وجواب اخر صاحب الشرع لا يطلق اللفظ
العام الا وقد دل على ما يوجب تخصيصه اما في خبر اخر او في اثنه من الخطاب او في
القياس فاذا جمعنا بين الخاص والعام وبنينا احدهما على الاخر فقد ظفرنا بدلالة
الشرع ونعلقنا بظاهره ولان المتفرق من كلام صاحب الشرع مجموع في
حال الاستعمال كالكلمة الواحدة وليس كذلك المجتهد اذا اطلق العلة فانه يدعي
ان ثبوت هذا الحكم بهذه العلة فان هذا جميع العلة فاذا وجدنا بنا قضها فقد

دل بما يقتضي ثبوت الحكم عليه ولعل الوصف المذكور يمنع دخول
الفرع فيما اطلق من العلة ومثال ذلك ان قوله اقتلوا المشركين الاخر يدل
الحربية بدليل قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فيجمع بين الخاص
والعام فيجعلهما كالمنطوق بهما في حالة واحدة وهكذا حكم سائر العمومات
التي دخلها التخصيص فنظيره من مسئلتنا ان يذكر المجتهد العلة بجميع
اوصافها ومثال مسئلتنا من العموم ان يذكر صاحب الشرع لفظا ما يفتقر
الى البيان والوقت وقت الحاجة ولا يبين فافترقا احتج ايضا بان قال علة
شرعية فجاز تخصيصها كالعلة المنصوص عليها والجواب ان من اصحابنا
من قال لا يجوز تخصيص العلة المنصوص عليها ومتى وجدنا مع عدم الحكم
علمنا انها بعض العلة عن ان اطلاقها يجوز لان صاحب الشرع قد قامت
الدلالة انه لا يدخل التناقض في كلامه فاذا اطلق الوصف وعلق عليه
الحكم علمنا انه اراد منع ما يقتضي التخصيص بخلاف مسئلتنا فانه يجوز عليه
التناقض فاذا اطلق لفظا ودخله التخصيص علمنا انه لم يستوف دلالة
الحكم ومن اصحابنا من قال العلة المنصوص عليها يجوز ان يدخلها التخصيص
وفرق بينها وبين العلة المستنبطة بما ذكرناه من العموم الجواب الثاني
احتج ايضا بان قال العلة الشرعية لا توجب الحكم لنفسها فانها كانت موجودة
قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة للحكم وانما هي امارة على الحكم بجعل جاعل
ونصب ناصب واذا ثبت انها صارت علة بجعل جاعل جاز ان يجعلها
علة للحكم في عين دون عين كما جاز ان يجعلها علة في زمان دون زمان والجواب
ان هذا هو الحجة عليكم لانها اذا صارت امارة بجعل جاعل وجب تعليق الحكم
عليها على الوجه الذي جعله الجاعل امارة على الحكم ومتى اخللنا بوصف

من الأوصاف لم يأت بما جعله صاحب الشرع أمارة على الحكم فوجب
أن لا يصح. وجواب: أنه إذا كان تعلق الحكم بالعلة الشرعية
لقصد قاصد وهو صاحب الشرع وقد وجدناه يعم تارة ويخص أخرى
لم يمتنع أن يكون موضع الخلاف مخصوصاً من العلة ولا يجوز تعليق الحكم
على الإطلاق. احتج أيضاً بأن قال إذا جاز أن يتصل بالمعنى ما يمنع النقض جاز
أن يتأخر كبيان مدة العبادة فإنه لا يحتاج إلى ذكره حال وجوب العبادة
بل يجوز أن يتأخر عن حال الإيجاب كذلك في مسألتنا مثله. والجواب أن
بيان وقت العبادة إنما يراد لإسقاط الحكم الذي يتناوله اللفظ المطلق ولا
حاجة إلى بيانه حال الإيجاب وليس كذلك الوصف المضموم إلى الوصف
لأن كل واحد منهما شرط في إيجاب الحكم فلا يجوز أن يتأخر عنه. احتج أيضاً
بأن قال إذا جاز وجود الحكم من غير علة جاز وجود العلة من غير حكم الا ترى
أن العلل العقلية لما لم يجز فيها وجود العلة من غير حكم لم يجز وجود الحكم
بغير العلة. والجواب أن وجود الحكم من غير هذه العلة لا يمنع أن يكون
ما ذكره علة في الموضع الذي جعله علة ووجود العلة من غير حكم يمنع
أن يكون ما ذكره علة الحكم حتى يضيف إليه وصفاً آخر. وجواب آخر أن
وجود الحكم من غير العلة يدل على أن للحكم علة أخرى وثبوت العلة لا يمنع
ثبوت علة أخرى لأن العلل تختلف في إثبات الحكم فأما وجود العلة من غير
حكم فيدل على أن ما ذكره بعض العلة لا تختلف جميعها في إثبات الحكم بافتراقها
فصل إذا ثبت ما ذكرناه من إفساد العلة بالنقض فالنقض لا يدفع إلا بلفظ
يتضمنه العلة فأما التسوية بين الأصل والفرع فليس بطريق لدفع النقض بل هو
تأكيد له وتقوية بإضافة نقض آخر إليه. وقال أصحاب أبي حنيفة يجوز دفع النقض

بالتسوية بين الفرع والأصل سواء كان حكم العلة مصرحاً به أو غير مصرح
به. ومن أصحابنا من قال إن كان حكم العلة مصرحاً به لا يجوز وإن كان غير مصرح
به مثل أن يقولوا فأشبه جاز. ومثال ذلك أن يقول الحنفي المطلقة البائن
تجب عليها الإحداد وعندنا لا يجب في أحد القولين فيقولوا معتدة بائن
فلزمها الإحداد كالمتوفى عنها زوجها فيقول الشافعي هذا باطل بالذمية
فإنها معتدة بائن ولا يلزمها الإحداد فيقول الحنفي لا يلزمني هذا النقض لأني
أسوي بين الأصل والفرع في الذمية فأقول لا يلزمها الإحداد سواء كانت
بائناً بالطلاق أو كانت متوفى عنها زوجها. والقائل الآخر من أصحابنا
يقول إن قال معتدة بائن فأشبه المتوفى عنها زوجها كان ذلك دفعاً وإن قال
معتدة بائن فلزمها الإحداد كالمتوفى عنها لم يكن ذلك دفعاً والجميع غلط. والدليل
على صحة مذهبنا أن معنى النقض وجود العلة ولا حكم وقد وجد ذلك
من غير انكار وتسوية الفرع بالأصل في ذلك لا يمنع أن يكون ذلك موجوداً
فوجب أن يكون نقضاً صحيحاً ويدل عليه أن التسوية بين الأصل والفرع في
ذلك تأكيد له وزيادة نقض آخر لأنا نقول يبطل بالمعتدة إذا كانت مطلقة
فيقول الحنفي وإذا كانت متوفى عنها أيضاً لم يلزمها الإحداد فنقول ويبطل
بذلك أيضاً فلا يجوز ذلك دفعاً للنقض. ومثال ذلك في العقليات أن يقدح
قادح في رجل بالفسق فيقول له آخر هذا غير صحيح لأن أباه أيضاً كان بهذه الصفة
فلا يكون ذلك دفعاً لقدحه. ويدل عليه أنما أفسد العلة إذا لم يساو الأصل
فيه الفرع أفسدها كالممانعة وعدم التأثير. هذه طريقة ذكرها الإمام
رحمه الله. احتج المخالف بأن قال وجود العلة ولا حكم ليس بمفسد عندنا للعلة
إلا في القدر الذي التزمنا الاحتراز عنه وما وراء ذلك يبقى على حكم الأصل

في جواز التخصيص بمعنى لا يضمنه العلة والجواب أنا قد دللنا على فساد
هذا الاعتراض فإن سلمتم وإلا نقلنا الكلام إليه وجواب آخر وإن كان من قبيلكم
ما قال الآن دخلتم معنا في اعتبار الطرد والتزمتم الفساد بالنقض ولهذا
تحترزون عن النقض بأوصاف تدفع النقض كما نحترز ولهذا قلت في هذه
العلة معقوده بأن يحترز به عن الرجعية آخر أيضاً بأن قال قصد المعلل التشبيه
بين الفرع والأصل وإجراء أحدهما مجرى الآخر وقد شوبه بين الأصل والفرع فيما
[illegible] فلا يلزمني شيء آخر والجواب أنا لا نسلم بالقصد إثبات الحكم بأوله
التي ادعى أنها علة وقد وجدت العلة من غير حكم فبطل ما قلتم وجواب آخر
أنه إن كان حكم علتك التشويه بين الأصل والفرع كنت محتاجاً إلى أصل
آخر لأن ذلك علة ما حكمها وهذا أفسد من الأول وأما الدليل على فساد
قول الآخر نفي الأمر بين الحكم المصرح به وبين ما لم يصرح به لأن العاشر
قوله وأشبه معناه في الحكم الذي وقع السؤال عنه وإنما يشتغل بالفرق القائم
بينهما عن التصريح بالذكر لهذا العود كذلك لغير [illegible] عن ذلك الحكم لم يمتنع
له وكان مجملاً وإذا ثبت ما ذكرناه فالحكم المصرح به لا يدفع النقض فيه
بالتشويه فكذلك إذا كان بلفظ التشبيه مثله ويدل عليه أنه إذا قلت
معقود بأن فأشبهت الموصى عنها وكان قصدك التشبيه بالموصى [illegible] ذلك
حكمه حكم العلة فاحتجت إلى أصل تقيس عليه وإلا فتبقى العلة بلا أصل وهذا
أفسد من الأول آخر ما قال النقض وجود العلة ولا حكم وذلك لم يوجد لأن حكم
علتي تشبيه الفرع بالأصل وقد ثبتت المشابهة بينهما في مسألة الخلاف وفي
مسألة النقض فلا يلزمني النقض والجواب أنه إذا كان حكم علتك ما ذكرت احتجت
إلى أصل آخر لأنه يصير جميع ذلك حكماً ولأنه وإن كان لفظ الحكم التشبيه

إلا أن معناه الحكم المسؤول عنه فيصير كالمصرح به **فصل** والنقض يجب أن
يكون وارداً على اللفظ والمعنى فأما إذا كان وارداً على المعنى دون اللفظ
فذلك لا يسمى نقضاً وإنما يقال له كسر ونحن نتكلم عليه وإن كان
وارداً على اللفظ دون المعنى مثل أن يقول كافر فيلزم عليه الكافر
بمعنى الإكفار لأنه يكفر الزرع في الأرض فيقال له لا يلزم النقض مثل هذا
لأنه قد وجد فيه اللفظ دون المعنى لأنا نريد بالكافر هو الذي يكفر بالله
وآياته ورسله **فصل** فأما وجود معنى العلة ولا حكم وهو الذي يسميه
المتفقهة كسراً وهو نقض من طريق المعنى قال الإمام رحمه الله ويشتبه
هذا على المتفقهة بفساد الاعتبار وبالمطالبة بإجراء العلة في المعلول
وجملة ذلك أن الكسر ما كان متوجهاً على الأوصاف التي تطلب
العلة وذلك مثل أن يقول الشافعي مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال
العقد فأشبه إذا قال بعتك ثوباً فيقول الحنفي هذا ينكسر بالمنكوحة فإنها
منكوحة مجهولة الصفة عند العاقد حال العقد ومع هذا وأمثاله ما يرد على
نقض العلة يسمى كسراً ويسمى نقضاً من طريق المعنى وأما فساد الاعتبار
فهو بيان الفرق بين الفرع والأصل وبيان المخالفة بينهما وذلك مثل أن يقول في
هذه العلة فرق بين جهالة الصفة وبين جهالة العين بدليل النكاح فإنه لو
قال زوجتك بنتي فلانة جاز وإن كانت مجهولة الصفة ولو قال زوجتك بنتاً لم
يصح فهذا وإن كان في الحقيقة كسراً من حيث إنه قد نقض علته بالنكاح
إلا أنه إذا أورده هذا الإيراد لا يقال له كسر وإنما يقال له فساد الاعتبار
ومثال ذلك أيضاً أن يقول في الزكاة في مال الصبي حر مسلم فجاز أن يجب الزكاة في
ماله كالبالغ فيقال له فرق بين الصغير والكبير بدليل الحج فإنه لا يجب على الصغير

وجب على الكبير وكذلك الصوم والصلاة أو نقول لا نجوز اعتبار الصغير بالكبير
في وجوب الزكاة كما لا نجوز اعتبار أحدهما بالآخر في الحج والصلاة والصوم
فهذا وما أشبهه يسمى فساد الاعتبار ولا يسمى كسرا وأما المطالبة بإجراء
العلة في المعلول فهو مثل أن يستدل الشافعي في إيجاب الزكاة على الصبي
بأنه حر مسلم فجاز أن تجب الزكاة في ماله كالبالغ فيقال له لا نسلم أن كونه
حرا مسلما علة لإيجاب الزكاة في ماله كما لا تجب عليه الصوم والصلاة والحج
فهذا ليس بكسر وإنما هو إجراء العلة في المعلول لأنه يقول لو جاز أن تجعل الحرية
والإسلام علة في إيجاب الزكاة في ماله لجاز أن تجعل علة لإيجاب الحج في ماله
ولما بطل هذا هناك دل على أنه لا يجوز أن يكون علة هاهنا فهذا وما أشبهه
لا يسمى كسرا ولا فساد اعتبار وإنما يقال له المطالبة بإجراء العلة
في المعلول وجملة ذلك أن ما كان متوجها على العلة فهو كسر وما كان
متوجها على الأصل يقال له فساد الاعتبار وما كان متوجها على الحكم
يقال له إجراء العلة في المعلول فإذا ثبت ما ذكرناه فالكسر سؤال صحيح
وهو طريق لإفساد العلة إذا وجد بشروطه ومن أصحابنا من قال الكسر
ليس بسؤال القوادح في العلة ولا يلزم الجواب عنه وهذا غلط **والدليل** على
صحة مذهبنا أن مثل هذا وجد في الأخبار فإنه روي أنه صلى الله عليه وسلم دعي
إلى دار قوم فأجاب ودعي إلى دار آخرين فلم يجب فقيل له يا رسول الله دعاك
فلان فأجبت ودعاك فلان فلم تجب فقال في دار فلان كلبا فقالوا
وفي دار فلان هرة فقال الهرة سبع ويروى الهرة ليست بنجسة **وجه**
الدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن امتناعه للإجابة إلى دار فلان علل بأنه
لم يجب لأن في داره كلبا فأوردوا على تعليله كسرا وقالوا وفي دار فلان أيضا هرة

وقد أجبت فلم ينكر عليهم ذلك ولم ينقل أن الهرة من الكلب بل قال إنما
قالوا من حيث أوردوا على الكلب الهرة وهي في معناه وأجاب بالفرق فقال
الهرة ليست بنجسة فتبين بهذا أن امتناعه هناك لنجاسة الكلب
ولا يوجد ذلك في الهرة فدل على أن الكسر صحيح وهذا صحيح لأن الصحابة
رضي الله عنهم كانوا يناظرون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن
العلل طلبا لبيان الشرع ومن أصحابنا من احتج للشرعيات ويدل عليه
أن أكثر الاعتماد في العلل على المعاني دون الألفاظ وإنما الألفاظ كالظروف
والأوعية للمعاني وكالدلالة لها فإذا كان وجود العلة لفظا ولا حكم
نقضا مفسدا للعلة وما نعلم صحتها فوجود معناها من غير حكم
أولى أن يكون مفسدا لها ويدل على صحة مذهبنا أن العلل الشرعية فرع
على العلل العقلية والعقلية أصل لها ثم وجود المعاني خالية عن الأحكام
يكون مفسدا للعلل العقلية فوجودها في العلل الشرعية على هذه
الصفة وجب أن يكون مفسدا لها وهذا صحيح لأنهم لا يؤمنون العلم عن



الإرادة وهذا الإلزام من طريق المعنى لا محالة فدل على ما ذكرناه **احتج**
المخالف بأن العلل شرعية فهو إذا قال مسح فهو الأحمر أن يلزم
عليه المنكوحة لا يستحيل أن يكون لله تعالى حكم في البيع مع الجهالة
والنكاح ذلك الحكم في النكاح مع الجهالة ولهذا لو كان هذا من كلام صاحب
الشرع لم يعترض حكم النكاح من البيع بل تعلق أن قوله لا نكاح إلا
بولي وما سوى ذلك من الأخبار الواردة في النكاح موضوعة للنكاح
فنعرف منها حكم النكاح وحكم البيع نعرفه من موضع آخر كذلك في مسألتنا
مثله قال وهذا صحيح لأنه جعل فساد هذا الوصف في النكاح دليلا

على فساده في البيع وقولهم لما كانت الجهالة لا تمنع صحة النكاح كذلك هاهنا
مثله وهذا غير صحيح لأن النكاح ليس في حكم علتي ولا في وصفه وإنما هو
أصل في حوله طريق آخر **والجواب** أنه لو جاز أن يقال هذا في رد الكسر وجعل
طريقاً لفساده لجاز أن يجعل طريقاً لفساد القياس من أصله فيقال إن القياس لا
يصح لأن الأحكام شرعية ويجوز أن يكون لله تعالى حكم في الأصل دون الفرع فلا
يجوز أن يثبت الحكم في الفرع لثبوته في الأصل ولما بطل أن يقال هذا في رد القياس
وإفساده بطل أن يقال هذا في رد الكسر وإفساده وهذا صحيح لأن النظام
ومن رد القياس ونفوه جعلوا هذا معتمدهم ونحن أجبنا عنه بما أجبنا فلا يجوز
أن يرد على نفاة القياس هذا الطريق ثم نجعله طريقاً لإفساد الكسر
فإن قيل هذا لا يلزمنا لأنا نجمع بين الأصل والفرع بعلة رابطة للفرع
بالأصل وأوصاف مؤثرة وأنت في الكسر لا تجعل ذلك علة بل تدعي أنه غير صحيح
في هذا الموضع كما أنه غير صحيح في الموضع الفلاني **والجواب** أنه لا فرق بين الموضعين
لأنه كما لا بد من معنى يعول عليه هنا في الجمع بين الفرع والأصل فكذلك في مسئلتنا
نحن لا نلزم على العلة إلا في معناها فأما إذا لم يكن في معناها فلا نسميه كسراً
كما أنه إذا لم يكن الجامع بين الفرع والأصل صحيحاً لا نسميه علة وكما
يدل على صحة المعنى الجامع بين الفرع والأصل نحن أيضاً ندل على صحة المعنى الجامع
بين موضع الخلاف وبين مسئلة الكسر ومثال ذلك أنا نقول في هذه العلة
أن النكاح كالبيع حقيقة وحكماً أما الحقيقة فلأن المقصود من كل
واحد منهما صفات المعقود عليه من الجنس والملاحة والجمال والطول والعرض
والذوق والكياسة وغير ذلك من الصفات التي يختلف العوض باختلافها ويزيد
العوض بزيادتها وينقص بنقصانها هذا مما لا إنكار فيه وأما من جهة الحكم

فلأن باب الجهالة فيه كبابها في البيع ألا ترى أن جهالة العوض تبطله كما
تبطل البيع فبان بهذا أن النكاح في معنى البيع حقيقة وحكماً ثم الجهالة
لا تمنع صحة العقد وكذلك جهالة البيع وبخلاف ما ذكره من قول صاحب
الشرع فإن الحجة في قوله يجب حمله على ما يقتضيه اللفظ ولفظ البيع
لا يعطينا النكاح ولا يجوز أن يفهم حكم النكاح من لفظ البيع
بخلاف مسئلتنا فإن قول المعلل ليس بحجة وإنما الحجة في المعنى الذي استنبط
وعلق الحكم عليه فإذا لم يسلم له ذلك المعنى لوجود المناقضة بينه وبين
أمثاله لم يكن صحيحاً ولم يجز تعليق الحكم عليه **فصل** إذا ثبت ما
ذكرناه من الكسر وأنه سؤال صحيح فهو على ضربين أحدهما إبدال وصف
بوصف في معناه والثاني إسقاط وصف فأما الضرب الأول فهو أن
يبدل الوصف بوصف آخر فيجوز ذلك بشرط أن يكون الوصف الذي يأتي به
في معنى الوصف الذي ذكره المعلل وذلك مثل أن يقول المستدل مبيع مجهول
الصفة فيقول الآخر يمنع أن يكون مجهول الصفة ثم يصح كما أنها منكوحة
مجهولة الصفة ثم يجوز نكاحها وكما يقول المستدل طهارة تراد
للصلاة فلم تصح بغير الماء كالوضوء فيلزم عليه الاستنجاء والدباغ فإذا وجد
هذا الشرط الذي ذكرناه يكون من الإلزام عليه الكلام فأما إذا لم يكن
في معنى العلة فلا يكون صحيحاً ولا يلزم الكلام عليه ولا نسميه كسراً
وذلك مثل أن يقول المستدل مبيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد
فأشبه إذا قال بعتك ثوباً فيقول المنكسر هذا بالموصى به فإنه مجهول الصفة
عند العاقد حال العقد ويصح الوصية به فهذا وأمثاله كسر فاسد لا يلزم الكلام
عليه وذلك أن هذا لا يتوجه على لفظ العلة ولا على معناها لأن الوصية

لنبت بنظير البيع في باب الجهالة ولا في معناها الا ترى ان شيا من
الجهالات لا يمنع صحة الوصية وهذا لو قال اوصيت لك بثوب او
بشيء او بجزء جاز ومثل هذا لا يصح في البيع وليس هذا كالقسم الذي قبله
لانه اذا الزم النكاح على البيع فقد الزم على العلة ما هو في معناها في
الحكم المتنازع فيه وهو الجهالة الا ترى ان الجهالة العين تفسد
النكاح كما تفسد البيع وجواب اخر لقول الوصية هي الحجة
عليك فانه يستوي فيها جهالة العين وجهالة الصفة فلم يكن مستثنا
مثله وهذا [illegible] على قياس لانه بعد الفساد عليه فصار
موكدا للعلة ودليلا عليها قال الامام رحمه الله ومثال
النقض في العقليات ان يكون للرجل ابنان فيعطي احدهما فيقال له لم
اعطيته فيقول لانه ابني فيقال له ينتقض بالابن الاخر فانه ابنك ولم تعطه فهذا
نقض وارد على اللفظ والمعنى واما مثال الكسر ان يكون له ابن ابن فيعطي ابنه
شيا فيقال له لم اعطيته فيقول لانه ابني فيقال له ينكسر بابن ابنك فيلزمه
في معنى الابن ولم تعطه شيا فهذا صحيح لان ابن الابن بمنزلة الابن في باب
الولايات والنفقات والميراث وحرمة المصاهرة وغير ذلك من الاحكام
فاما الكسر الفاسد فهو ان يقال له ينتقض بفلان الاجنبي فانك لم تعطه
فكما ان هذا يستقبح في المعقولات والعرف فساده لكل احد فالكسر
الفاسد ايضا في الشرعيات بمنزلته وانما لم يظهر فساده لكل احد
لخفايه واما عند التحقيق فمنزلته منزلة ذلك والضرب الثاني
وهو اسقاط وصف من اوصاف العلة وهذا ينظر فيه فان كان من اوصاف العلة
موثرة في الشريعة قد دلوا على صحتها بالبراهين الشرعية لم يجز اسقاطها

وذلك مثل ان يقول المستدل مطعوم جنس محرم فيه الربا فيقول الخصم
ينكسر هذا بالحنطة مع الشعير فانه مطعوم ويعد لا يحرم فيه الربا
وهذا الكسر باطل لانه اسقط وصفا موثرا في الشريعة وهو الجنس
وعلامته انه موثر في الشريعة قوله صلى الله عليه وسلم واذا اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم وهكذا لو استدل بانه سرق نصابا من حرز مثله
لا شبهة له فيه ولا يجوز ان يقول ينكسر لمن سرق دون النصاب
لان النصاب وصف موثر في الشريعة قد دلوا على صحته بالاخبار
الصحيحة مثل قوله القطع في ربع دينار وما اشبه ذلك من الاوصاف
الموثرة ومعنى قولنا الموثرة ان قد دلوا على صحتها فلا يجوز اسقاطها وان
كانت اوصافا غير موثرة صح اسقاطها وهذا على ضربين ضرب
لا تاثير له على اصل العلة والشاهد وانما ذكر للاحتراز ودفع النقض
وذلك مثل ان يقول في اعتبار العدد في الاستنجاء انها عبادة تتعلق
بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد قياسا على رمي الجمار
فيقول له الخصم هذا ينكسر بالرجم فانها عبادة تتعلق بالاحجار فلم
يعتبر فيها العدد فيسقط قوله لم يتقدمها معصية فان قال انا قلت
لم يتقدمها معصية قلنا قد قلت ذلك ولكن هو وصف لا تاثير له
لان احدا لا يقول ان الرجم سقط اعتبار العدد فيه لانه تقدمته
معصية وانما يقال انه سقط فيه اعتبار العدد لان القصد اماتة الروح
وذلك لا يقف على عدد فان حصل برمية واحدة فقد حصل المقصود
فلا معنى لتكرار الرمي وان لم يحصل بعشرة رميات كرر الى ان يحصل
المقصود فاذا كان وصفا لا تعتبر صحته ولا ما يرجحه لا دلالة عليه

فطرق ولاجله وكان وجوده كعدمه قال الامام رحمه الله
ومن هاهنا قال بعض اهل النظر ان الكسر سؤال مركب من سؤالين
من النقض وعدم التاثير الا ترى ان النوبة الثانية تقرر عدم التاثير
والاولى النقض لانه اذا اسقط الوصف الذي لا تاثير له فقال الحكمة
انا قلت لم يتعد منها معصية محتاج الى ان يبين ان هذا وصف لا حرمة
له ولا تاثير في الشرع وقد ذكرنا بذكره في بيان عدم التاثير ثم يقول
النقض بالحكم صحيح ليطالبه بالجواب فيصير تقدير الكلام عند
التخفيف ان قولك لم يتعد منها معصية لا تاثير له فوجب اسقاطه
وان اسقطناه انتقض بالحكم قال الامام رحمه الله وهذا ايضا
دليل على صحة الكسر لان اقوى ايراده يؤدي الى الكشف عن تاثيرات
العلل واقامة الدليل على صحتها لان المعترض يدعي انه لا تاثير له فاسقطه
والمعلل يحتاج ان يقرر ان هذا مؤثر وان ما ذكرته لا يلزم وما ابان به صحة
العلة وفسادها لا يبعد سؤالا ما سيرا كالمطالبة بصحة العلة وعدم التاثير
لما كان سؤالا يقصد به بيان تاثير العلة وصحتها لم يكن باطلا وكذلك هذا
مثله والضرب الثاني ان يكون متنازعا في تاثيره فيدعي المعترض
انه لا تاثير له ويسقطه ويلزم الكسر ويدعي المعلل انه وصف مؤثر
فلا يجوز اسقاطه وان الكسر غير لازم وذلك مثل ان يقول الحنفي في مسألة
النية في الوضوء طهارة هي اصل فلم تفتقر الى النية كازالة النجاسة فيقول له
الخصم ينكسر بالتيمم فانه طهارة ومع ذلك انها تفتقر الى النية فيقول
في الجواب هذا الكسر لا يلزم لانك اسقطت وصفا من اوصاف علتي فيقول
الشافعي في ذلك اصل لا تاثير له لان الاصول والابدال في باب النية سواء والدليل

على ان الكفارات فانها لما افتقرت الى النية لم يفترق الحكم بين اصولها
وابدالها والعدد لما لم يفتقر الى النية لم يفترق الحكم بين اصولها وابدالها
واذا لم يكن له تاثير لم يكن له حرمة وجاز اسقاطه فيقول الحنفي له تاثير لان
الاصول والابدال في النية تختلف بدليل تحليله الصيد مع جزاء الصيد
فان تحليله الصيد لما كان اصلا لم يفتقر الى النية وجزاء الصيد لما كان
بدلا افتقر الى النية وهكذا المبيت لم يرد لفقه وهكذا اصرح الطلاق لما
كان اصلا لم يفتقر الى النية والكنايات لما كانت بدلا افتقرت
الى النية ونحن نجيب عما ذكروه ونبين ان كونه اصلا لا تاثير له فهذا
النوع اقرب من الاول لانه لم يظهر له التاثير في الشرع بالاتفاق وانما
هو متنازع فيه قال الامام رحمه الله واذا اردت ان تعرف الوصف
المؤثر مما ليس بمؤثر فالعلامة في ذلك ان تسقط الحكم الذي ركبت على
الوصف فان انتقض في اسقاط الحكم الى نفي ذلك الوصف وجدته او
مع شيء اخر في موضع من المواضع علمت ان وجوده يؤثر في ايجاب ذلك
الحكم ومثال ذلك انه اذا قيل لك قولك مطعوم جنس هل هو مؤثر
فتقول له نعم فاذا قيل وما علامة ذلك تقول لاني اذا اردت ان انفي
الربا لابد من نفي الطعم فاقول القطن والحديد لا ربا فيه لانه ليس
بمطعوم وهكذا اذا قيل لك الحيض هل له تاثير في تحريم الوطء تقول نعم
فاذا قيل ما علامة ذلك تقول لانه اذا نفيت تحريم الوطء لا بد من نفي
الحيض فتقول هذه المراة مباحة الوطء لانها ليست بحائض ومحرمة
والصائمة ولا جنبية ولا رجعية فنفي الحيض جملة ما ينفى وعلى هذا
ابدا اذا طولبت بالتاثير فقلت تاثيره في الموضع الفلاني فاردت ان تعرف

ان ذلك صحيح ام لا فينظر فان كان الحكم في الموضع بين التاثير ثبت لذلك
الوصف وحده او به مع وصف اخر فذلك صحيح ومثاله انك اذا قلت
في الرجعة انه لا تصح بالفعل مع القدرة على القول لانه فعل ممن يقدر على
القول فلا تصح به الرجعة كالضرب فيقال له لا تاثير لقولك مع القدرة
في الاصل فان الضرب لو كان ممن لا يقدر على القول لا تصح به الرجعة فيقال
تاثيره في اشارة الاخرس هذا بيان صحيح لان عدم القدرة هناك هي التي
اقامت الفعل مقام القول بلا خلاف ومثل ان يقول في الحديد والجص لانه غير
مطعوم ولا من جنس الاثمان فلا يحرم فيه الربا كالثياب فيقال لا تاثير
لقولك غير مطعوم فان الحنطة والشعير مطعومات ولا يحرم
الربا في بيع احدهما بالاخر فيقول تاثيره في بيع الحنطة بالحنطة وانه
لما كان مطعوما حرم فيه الربا فهذا ايضا بيان صحيح للتاثير الا ترى
انك اذا اثبت تحريم الربا لاجل الطعم واذا احتجت الى وصف
اخر وهو الجنس فاما اذا قال عبادة تتعلق بالاحجار لم تتقدمها معصية
فاعتبر فيها العدد كرمي الجمار فيقال له لا تاثير لقولك لم تتقدمها معصية
فان رمي الجمار لو تقدمها معصية لافتقر الى العدد وكذلك الاستنجاء
فان قال تاثيره في الرجم فانه لما تقدمته معصية لم يفتقر الى العدد وهذا
ليس بصحيح لانه بيان لموضع الاحتراز لا لموضع التاثير الا ترى انك
اذا عللت بسقوط العدد في الرجم لا تحتاج الى ان تقول لانه تقدمته
معصية فبان بهذا انه ليس ببيان للتاثير **فصل** اذا ثبت ما ذكرناه
من حد النقض والكسر فالجواب عن الجميع على طريق واحد **قال الامام**
رحمه الله وهذا الذي نقوله المتفقهة ان الفرق بعد النقض لا يقبل وانه

يقبل بعد الكسر غير صحيح لانهم اذا اوردوا الفرق على سبيل الدفع فيكون
في الموضعين الا ان النقض يرد على اللفظ فيحتاج الى ان ياتي بفرق من جهة
اللفظ يرفع ما الزمه الخصم فيقول لا يلزمني هذا لاني قلت كذا وفي
المسالة التي ذكرت لا يوجد مثال ذلك انه اذا قال في الاجارة انها لا
تنفسخ بالموت انه عقد لازم فلا يبطل بالموت مع سلامة المعقود
عليه وهنا لم يسلم المعقود عليه فيقول له يبطل بالنكاح فيقول
لا يلزمني لانه يقول مع سلامة المعقود عليه وهنا لم يسلم المعقود
عليه فهذا في الحقيقة فرق بين مسالة النقض وبين موضع الخلاف
لان تقديره في المعنى هنا ان المعقود عليه غير مسلم وهكذا الكسر
يحتاج الى فرق من نفس العلة يدفع الكسر مثل ان يقول مبيع
مجهول الصفة فان الزم عليه المنكوحة يحتاج الى ان يقول لا يلزم
المنكوحة علي لاني قلت مبيع والمنكوحة ليست بمبيع
ولا في معناه في جهالة الصفة بدليل ثبوت الخيار وبدليل كذا
فاما الفرق المبتدا من غير ان تتضمنه علته فلا يجوز في الكسر كما
لا يجوز في النقض وانما يختلفان من حيث ان ذاك الزام على اللفظ
فدفعه من جهة اللفظ وهذا الزام على المعنى فدفعه من جهة
المعنى ومن الناس من جوز ذلك وهو خطا وذلك مثل ان يستدل في
مسالة الماء المتغير بالزعفران لانه مايع ورد الشرع باجتنابه لحرمة
الاحرام فلا يجوز الوضوء به كماء الورد فيقول له الخصم ينكسر
بالماء المطلق فانه امر باجتنابه لحرمة الصيد ويجوز الوضوء به فيقول
المعنى في الماء انه يرفع الحدث وماء الورد لا يرفع الحدث او ذاك

يقع عليه اسم الما المطلق وهذا خلاف مقصده وما اشبهه باطل لانه ترك
نصرة ما شرع فيه واستدل بدليل اخر ان الكلام ينتقل الى ما يقع عليه اسم
الما المطلق وما تعلق به الاجتناب لحرمة الاحرام وقطان وتلاشي
بالكسر الذي اورده عليه وهو انقطاع وانتقال الى دليل اخر

قال الامام رحمه الله وهذا ليس موضع الاجوبة عن الاعتراضات
لان ذلك من الجدل وقد ذكرته في كتاب الملخص في الجدل مستوفى
غير اني اشرت الى هذا القدر حتى لا يشتبه عليك ان الكسر غير النقض
لانه في الحقيقة سوال الا ان سلمت العلة وان لزمنا فسدت العلة

فصل قد ذكرنا ان وجود العلة من غير الحكم نقض لها فاما وجود
الحكم ولا علة فهو نقض في العلل العقلية وكذلك هو نقض في الحدود
اذا وجد المحدود من غير الحد فاما في العلل الشرعية فبسط فيه فان كانت
علة الجنس الحكم مثل ان نقول علة وجوب النفقة في الزوجة التمكين من
الاستمتاع يجب ان توجد النفقة بوجود التمكين وتعدم بعدمه فان وجد
التمكين في الزوجية ولا نفقة فهو نقض وان وجد النفقة وجبت ولا تمكين
كان ذلك نقضا للعلة واصحابنا استدلوا بهذه الطريقة في مسئلة المبتوتة
انها لا تستحق النفقة وكما نقول علة القصاص العمد المحض مع التكافؤ
فهذا ايضا مثل الاول اذا وجد العمد المحض مع التكافؤ ولا قصاص فهو
نقض واذا وجدنا القصاص من غير العمد المحض مع التكافؤ فهو نقض وانما
كان كذلك لانه ادعى ان علة هذا الجنس بحد المعنى خلافه ان ثبوته يقف
على هذه العلة لا غير وانه يوجد بوجوده ويعدم بعدمه فاذا وجدنا ثابتا بعلة اخرى
بطل ما ادعاه وهو ان نقول علة القتل الردة فكل موضع وجدت الردة

ولا يوجب القتل وجب القتل والحد الردة يكون نقضا وان قال علة
تحريم الوطء في الشريعة هو الحيض فكل موضع وجد الحيض ولم يوجب
التحريم او يوجد التحريم ولم يكن حيض فهو نقض لما بيناه انه ذكر انه علة له لا
علة له غيره وان كانت العلة منصوبة لاثبات الحكم في الاعيان مثل ان
نقول علة وجوب القتل على المرتد الردة وعلى القاتل القتل وعلة تحريم الوطء
للحائض وللمحرمة الاحرام فان وجود الحكم من غير هذه العلة لا يكون نقضا له
وهو ان يقال يبطل بالزاني المحصن فانه يجب قتله ولم يوجد منه الردة ويبطل
علة المرتد بالقاتل فانه ليس بمرتد وعلة القاتل بالمرتد فانه ليس بقاتل وعلة
الحائض بالمحرمة او بالاجنبية او بالاخت من الرضاع فانه يحرم وطيها
وليس هنا حيض فان هذا ليس بنقض لانا جعلنا الردة علة لجنس القتل وجنس
تحريم الوطء وانما جعلناه علة لايجاب قتل هذا الشخص الذي هو القاتل القتل
وللمرتد الردة وللحائض بعينها الحيض وقد سلم ما ادعاه وثبوت الحكم في
غيره بعلة اخرى لا يناقض عليه بخلاف القسم الاول فانه يدعي انه جنس هذا
الحكم ليس له علة غير هذه العلة فهو معنى الحد مع المحدود وجاز ان يوجد الحكم
من غير علة كوجود العلة من غير حكم

فصل اذا ثبت ما ذكرناه من النقض
اذا كان لازما على الاصلين او على المعلل لا خلاف انه صحيح فاما اذا كان
لازما على اصل المعترض وممنوعا على اصل المعلل فنظر فيه فان كان
المعترض هو السائل لا يكون ذلك نقضا وان قال ادل على صحته لم يلتفت اليه
وان كان المعترض هو المسؤول والمعلل هو السائل فنقض عليه باصل نفسه
ومنعه السائل الذي هو صاحب العلة هل يصح ذلك وهل يجوز له اقامة
الدليل على صحة مسئلة النقض والزامها بالدليل فيه خلاف بين اهل الجدل

ومن اصحابنا من اجاز ذلك وهو قول الجرجاني من اصحاب ابي حنيفة ومنهم
من قال لا يصح وهو الذي نصرته وقد يكون المنع في العلة دون الحكم وقد يكون
في الحكم دون العلة فاما اذا كان في العلة دون الحكم فمثل ان يقول الحنفي
في مسألة وجوب المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة كاليد والرجل
وساير الاعضا فيقول المستدل هذا يبطل بداخل العين فانه عضو يجب غسله
من النجاسة ولا يجب من الجنابة فيقول الحنفي لا اسلم فان داخل العين عندي
لا يجب غسله من النجاسة فها هنا منع العلة والوصف دون الحكم
واما اذا منع الحكم دون العلة فمثل ان يقول الشافعي في مسألة التحالف
بعد هلاك السلعة فسخ عقد يجوز مع بقا السلعة فجاز مع هلاكها كالرد
بالعيب فيقول الحنفي هذا باطل بالاقالة فانه يجوز مع بقا السلعة ولا يجوز
مع هلاكها فيقول الشافعي لا اسلم فان عندي الفسخ بالاقالة بعد
هلاك السلعة جايز نص عليه الشافعي وحكاه القاضي ابو الطيب
فيقول الحنفي انا ادل على انه لا يجوز بعد هلاك السلعة فان كان سايلا لا يجوز له
وان كان مستدلا فعلى الوجهين كما تقدم والدليل على انه لا يجوز ان يدل
عليه السايل انه يصير مستدلا في موضع الخلاف وفي مسألة النقض فلا
يجوز ان ينقضها بدعوى يدعيه ومثال ذلك انه اذا قال يبطل بالاقالة فانه يجوز
مع بقا السلعة ولا يجوز مع هلاكها فيقول له الخصم في الجواب انا لا اسلم
فان عندي يجوز وان منعت منه في العلة اثبته فعلي حجة عليك ها هنا
وها هنا ويدل على انه لو جاز نقض العلة باصل الجاز نقضها بموضع الخلاف
لان بنا العلة لمسألة النقض كبنائها لموضع الخلاف لان العلة لا تكون
عامة لا تخص موضع الخلاف فاذا لم يجز النقض بموضع الخلاف لم يجز

لمسألة النقض ويدل على فساده ان نقيد قوله ان هذه العلة منتقضة باصل
في الموضع الذي يشير اليه اي لا اقول بها في موضع الخلاف وفي موضع النقض
ومثل هذا لا يسقط الدليل والدليل على ما قلناه انه اذا روي له خبر
عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال انا لا اقول بهذا الخبر في هذا الموضع وفي
مسألة كذا لم يكن ذلك قدحا في حديثه بل نقول له هو حجة عليك
فيلزمك العمل به ها هنا وهناك وفي اي موضع وجد وايضا فانه
انتقال الى مسألة اخرى وترك لهذه فلا يجوز ذلك **احتج** من قال بالوجه الآخر
انه اذا جاز في الابتداء ان يبني على اصله فيقول ان سلمت هذا الاصل
والا دللت عليه جاز ان يبني على اصله فيقول ان سلمت والا نقلت
الكلام الى هناك **والجواب** انه انما جاز ذلك في الابتداء لانه لم
يلزم الكلام في موضع بعينه فلزم القياس نصرته ولا يجوز له نقل
الكلام الى مسألة النقض يدل على صحة هذا انه لا يجوز ان
يستدل بما شاء واذا استدل بشي بعينه على اصل السايل وحده جاز ان ينقض
على اصل نفسه وحده **والجواب** انه اذا كان منتقضا على اصل السايل فقد
بان فساده على اصله فلا يجوز ان يستدل بشي يعتقد فساده بخلاف هذا
فانه لم يتبين فساد ما تعلق به فجاز ان يستدل به ويجب العمل به يدل على صحة
هذا ان السايل لو عارضه بخبر لا يقول به بطلت معارضته بحيث
استدل بما لا يقول به ولو انه عارضه بحديث لا يقول به المستدل لم
يمنع الاحتجاج معارضته قالوا لو ذكر المستدل اصلا ووصفا ممنوعا
كان للسايل ان يدل عليه وكذلك اذا ذكر نقضا ممنوعا جاز ان يدل عليه
فصل لا يجوز للسايل ان يعارض علة المستدل بعلة منتقضة على اصله

[illegible] دليل [illegible] النقض [illegible]

ومن اصحابنا من اجاز ذلك وذلك مثل ان يقول الشافعي في مسئلة الخلوة انها
مطلقة قبل المسيس فلم تستحق جميع صداقها كما لو لم يخل بها فيقول السايل
يعارضه انه عقد على المنفعة فوجب ان يجعل التمكين من الاستيفا فيه
منزلة الاستيفا في تقرير البدل كالاجارة فيقول الشافعي هذا باطل
بمن اكترى دابة الى حلوان وسلمها اليه ومكنه منها في مدة لو اراد ان يبلغ
فيها الى حلوان لبلغ فان هاهنا وجد التمكين من الاستيفا ولم يجعله
بمنزلة الاستيفا في تقرير العوض فان عند ذلك يستقر عليه العوض فيقول
هذا على اصلك صحيح غير منتقض فيلزمك العلة والدليل على انه لا
يجوز انه اذا انتقضت العلة على اصله فقد اعتقد بطلانها ومن اعتقد
بطلان دليل لم يجز ان يطالب خصمه بالعمل به الا ترى ان علة المسئول اذا
انتقضت على اصله لم يجز ان يستدل بها فيقول السايل انت تقول بها
فيلزمك العمل بموجبها وهذا صحيح لان المعارضة بمنزلة العلة الا ترى انه
يتوجه على علة المعارضة الاعتراضات مثل ما يتوجه على علة المستدل احتج المخالف
بان قال اذا جاز ان ينقض علته بما لا يقول به جاز ان يعارضها بما لا يقول به
والجواب ان حكم التناقض يخالف حكم المعارضة لان التناقض غير
محتج بالنقض ولا يثبت الحكم من جهته وانما غرضه ان يبين فساد الدليل
على اصل المعلل المنع من الاحتجاج به وذلك موجود بنقض العلة على اصله
لانها اذا افسدت لم يجز له ان يستدل بما يعتقد فساده بخلاف المعارض
فانه يحتج بالقياس فيثبت الحكم من جهته ولا يجوز ان يثبت الحكم بما يعتقد
فساده احتج ايضا بان قال السايل لا مذهب له وانما هو مسترشد فلا يعتقد
هو ما يستدعنه الجواب ان هذا هو الحجة عليك لانه يجب ان يسال عما

يستدل عليه فاما ما لا يستدل عليه ولا يعتقد فساده فلا يحتاج الى
السؤال عنه والاشتغال به فوجب ان يمنع وجواب اخر انه لما عارض
فقد جاوز رتبة السايل المسترشد وحصل في رتبة المستدل الا ترى انه يرشد
خصمه الى حكم علته كما يرشد الخصم الى حكم علته واذا كان هذه حاله
في درجة المرشدين فلا يجوز ان يرشد بما يعتقد فساده فصل قد ذكرنا
ان ما يفسد العلة من عشرة اوجه وذكرنا منها ستة والكلام
هاهنا في السابع وهو القلب وحده ان يعلق على علة
المستدل نقيض حكمه ويقيس على الاصل الذي قاس عليه ولا يغير من
اوصافه شيئا وذلك مثل ان يقول الشافعي في مسئلة مسح الراس انه عضو
من اعضاء الطهارة فلا يتقدر فرضه بالربع كسائر الاعضاء فيقول
اقلب عليك فاقول عضو من اعضاء الطهارة فلا يجزئ منه ما يقع عليه
الاسم كسائر الاعضاء فهذا هل هو صحيح اختلف اصحابنا فيه
منهم من قال انه باطل ولا يقدح في العلة ولا يلزم الحكم عليه ومنهم من قال
انه صحيح وهو الصحيح قال الامام رحمه الله وذكر ابو علي الطبري
في اصوله ان القلب من الطف ما يستعمل وهو من الحسن قال وسمعت
القاضي ابا الطيب رحمه الله يقول ان هذا القلب انما ذكره المتاخرون من
اصحابنا حيث استدل ابو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار
في مسئلة الساجة قال وفي هدم البناء ضرر بالغاصب فقال اصحابنا وفي
منع صاحب الساجة من ساجته ضرر به وقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
ضرار فقال يجب ان يذكر مثل هذا في القياس وذكروا القلب على هذه الصورة
قال والاصول كلها مولدة ما ذكر المتقدمون منه شيئا واما الدليل

على أنه صحيح هو أن القول الأول إنه عارضه بما لا يمكن الجمع بين حكم المستدل
وحكم القالب وإذا عارضه بما يتعذر الجمع بينه وبين علته يكون من الأصحاب
لما لو عارضه من أصل آخر فالجواب أن هذا إنه على التقدير بالربع فقد عارضه بما
يقع عليه الاسم ويرد عليه أنه إذا جاز أن يشتد الخبر وثبت ذلك للسائل
في الاستدلال به وهو مثل أن يقول في مسألة الساحة نهى النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال لا ضرر ولا إضرار وفي إسقاط حقه من هدم الساحة وإزالة ملكه
عنها من غير رضاه إضرار به فوجب أن لا يجوز فيقول الحنفي هذا حجتي لأن في
هدم بنائه لإخراج الساحة إتلاف ماله وإضرار فوجب أن لا يجوز لموجب
هذا الخبر جاز أيضا أن يشتد القياس ويثبت ذلك للسائل الاحتجاج به
فصل فإن قال القالب لا يمكن إلا بفرض مسألة على المستدل وليس للسائل
فرض مسألة على المستدل وبيانه أن المستدل يقول فلا يتقدر بالربع فيقول
السائل فلا يجزي ما يقع عليه اسم المسح ففرضه فيه إذا مسح ما يقع عليه
الاسم والمستدل فرضه في الربع والجواب أن هذا أسقط بالمسألة في الخبر
فإنه يجوز وإن لم يكن إلا بفرض مسألة على المستدل وجواب آخر أن هذا وإن
كان في حكم الغير إلا أنه في معنى الحكم الذي فرض المستدل الدلالة فيه لأنه
إنه إذا ثبت في موضع الفرض لا يمكن الجمع بينه وبين حكمه كما لا يمكن الجمع
بينه وبين ضده ولكن يلزم عليه إذا فرض المسألة في المستدل في سائر المواضع
فإنه لا يمكن الجمع بين حكمه وحكم المستدل ثم لا يجوز لأنه إذا علل لوجوب
الزكاة في مال الصبي لا يجوز للسائل أن يفرض المسألة في الحج أو في الصوم أو في الصلاة
وإن كانت تدلك له أنه إذا لم يجب الحج لا يجب الزكاة لجح أيضا فإن قال
عليه المستدل الأصل لحكم القالب ولا تؤثر فيه فوجب أن لا يصح العلة قلنا

إنما يصح القلب إذا كان صلاح الوصف لأحد الحكمين كصلاحه للآخر
وتأثيره في أحدهما كتأثيره في الآخر فأما إذا لم يصلح الوصف لحكم ولم
يؤثر فيه حكمنا ببطلانه إذا ثبت ما قلناه وأن القلب سؤال
صحيح فهل طريقه طريق الإفساد لعلة المعلل أو طريقه طريق المعارضة
اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إن طريقه طريق الإفساد قال
والدليل على صحته أنه إذا تعلق أصل حكمين متنافيين ومن حكم
العلة أن تقتضي الحكم فأما إذا اقتضى الحكم وضده عرفنا أنه ليس
بعلة شرعية ومنهم من قال إن طريقه طريق المعارضة قال والدليل
عليه أنه تبتنى المعارضة فوجب أن يكون معارضا وفائدة هذين
الوجهين إنا إذا قلنا إفساد لا يدخل فيه الترجيح ولا يتوجه عليه
المطالبة بصحة العلة في الأصل ولا يجوز قلبه مرة أخرى لأنه غير
معلل وإنما هو مفسد لما ذكره المسؤول فكان حكمه حكم السؤال
النافض والكاسر ومفسد الاعتبار وأيضا يجوز أن يزيد في
العلة وأن ينقص منه قبل الحجة على القلب وإن قلنا إنه معارضة صرنا
فيه إلى الترجيح ويجوز للمستدل أن يقلب قلبه بحكم آخر غير الحكم
الذي كان العلة في الابتداء ويتوجه عليه كل ما يتوجه على علة المعارض
فصل إذا ثبت ما ذكرناه من القلب فالعلة على ضربين مصرح
بحكمه ومبهم فأما المصرح بحكمه فهو مثل ما قلنا في قول الشافعي إنه
عضو من أعضاء الطهارة فلا يتقدر فرضه بالربع كسائر الأعضاء فيقول له
الحنفي عضو من أعضاء الطهارة فلا يجزي ما يقع عليه الاسم كسائر
الأعضاء فهذا قلب وفي صحته وكيفيته الاختلاف الذي ذكرناه

واما اذا كان حكمه مبهما وهو الذي يسمى قلب التسوية وذلك مثل
ان يقول الحنفي في اسقاط النية في الوضوء انها طهارة بمائع فلا تفتقر الى
النية كازالة النجاسة فيقول الشافعي اقلب عليك فاقول طهارة بمائع فاستوى
حكمها في حكم الجامد في النية كازالة النجاسة فان جامدها وهو الاستنجا
لا يخالف مائعها في النية وكذلك في مسئلتنا جامدها ومائعها في النية
سوا ولا خلاف ان جامدها وهو التيمم يفتقر الى النية فكذلك مائعها
وهذا النوع من القلب تختلف فيه القائلون بالقلب فمنهم من قال انه لا يصح ومنهم
من قال هو صحيح وحكمه حكم ما صرح به بحكمه وهو الصحيح ودليلنا
هو ان المستدل متى ما بالعلة لم يمكنه الجمع بين حكم القالب وبين حكمه
فصار كما لو كان مصرحا به ويدل عليه ان حكم العلة هاهنا التسوية وقد
استوى الفرع والاصل في ذلك وانما يختلفان في التفصيل ومتى اتفق حكم
الاصل والفرع صح الجمع وان كان في التفصيل يختلفان والدليل عليه ان
في الحكم المصرح به ايضا لا يوجد اكثر من المساواة في الجملة والاختلاف
في التفصيل حاصل لانه اذا قاس الصوم على الصلاة بحكم مصرح به صح ذلك
حيث وجدت المساواة في الجملة وان كان الاختلاف في التفصيل موجودا
لان في الصلاة ينوي الصلاة وفي الصوم ينوي الصوم والصلاة غير الصوم غير انا
ما اعتبرنا اكثر من المساواة في الجملة وهذا قد وجد هاهنا احتج المخالف بان
الحكم في الفرع في مثل هذا مخالف لحكم الاصل الا ترى ان فيما ذكرناه من
المثال يريد التسوية بين الجامد والمائع في اسقاط النية وفي الفرع في ايجابها
ومن حكم الاصل ان يتعدى الى الفرع ولا يمكن تعدية هذا الحكم هاهنا من
هذا الاصل الى الفرع لان الايجاب والاسقاط ضدان وربما قالوا حكم القياس
ان يوجد الشي من مثله ونظيره فاما ان يوجد الشي من ضده فلا وهاهنا

باخذ حكم وجوب النية من سقوط النية والجواب ان حكم الاصل
هو التسوية وقد تعدى الى الفرع فما اخذنا حكم الشي الا من نظيره
وهو التسوية بين المائع والجامد من التسوية بين المائع والجامد وانما
يختلفان في كيفية التسوية وهو اختلاف في التفصيل وقد بينا ان
الاتفاق في الجملة يكفي وان كانا في التفصيل يختلفان بل لو قال
صاحب الشرع لو قال استووا في الطهارات بين جامدها ومائعها صح ذلك
وينقطع فيه حكم الاجتهاد ويبقى الاجتهاد الى كيفية التسوية
من الايجاب والاسقاط قال الامام رحمه الله والصحيح ان
الفصل بين القلب مساواة المستدل في الدليل والقالب هاهنا لا يساوي
المستدل في الحال لان حكم المستدل الذي علقه عليه مصرح به وحكم
المستدل انما هو مصرح ولا طريق الى التسوية بين المصرح والمجمل
بل يقدم المصرح على المبهم الا ترى ان في الفاظ صاحب الشرع لا يستوي
الصريح مع المجمل بل الصريح ابدا يقدم على ما ليس بصريح الا ترى في مسئلتنا
مثله وهو انه اذا قال في الرقة ربع العشر هذا مبهم مجمل فقوله ليس
فيما دون اربع اواق من الورق صدقة هو مصرح به فيقدم المصرح على
المبهم واجاب بان المصرح انما يعتبر في الحكم المطلوب بالعلة
وهاهنا الحكم المطلوب بالعلة هو التسوية وقد صرح به وصار هذا
كعلة المستدل فلا مزية لاحدهما على الاخر وجواب ان المصرح
انما يقدم على المبهم اذا كان المصرح لا يحتمل الا معنى واحدا والمبهم يحتمل
امرين فيقدم ما لا يحتمل على ما يحتمل كما بينتم في المثال الذي قلتم

فإن المبهم وهو قوله في الرقة ربع العشر يحتمل القلب والكسر
لحملها لا واحدا وقوله ليس فيما دون أربعة أواق من الورق صدقة
لا يحتمل إلا دون أربعة أواق فقد بنيناه عليه وهذا المعنى لا يوجد في
مسألتنا فإن قلت النية لا يحتمل إلا معنى واحدا هو إبطال
مذهب الخصم كما لا يحتمل حكم المعلل إلا إبطال مذهب خصمه
فلم يبن لأحدهما مزية على الآخر فصار وزانه من مسألتنا أن لو يحتمل
اللفظان إلا معنى واحدا أن كانا نصين فإنه لا جمع بينهما فإن قال في
الرقة ربع العشر ثم قال ليس في الرقة ربع العشر فإنهما يتنافيان بخلاف
ألفاظ صاحب الشرع فإن مقصودها يعلم من ضمنها وأحدهما محتمل
والآخر غير محتمل فقدمنا ما لا يحتمل على ما يحتمل

فصل والثامن

هو أن لا يوجب العلة حكمها في الأصل وهو الذي يسمى المطالبة بإجراء
العلة في معلولاتها وقد بينا إجراء العلة في أحكامها **قال الإمام**
هذا سؤال قوي يكثر منه المتكلمون وأما الفقهاء فإنهم يشتغلون في مدارج
الكلام والتطويل ثم لم يفردوا له بابا وأنا جعلت له بابا وذكرت
أنواعه واستوفيت الكلام عليه في كتابي الذي صنفته في الجدل
وهو الملخص وجملة ذلك أن هذا الاعتراض يرد على وجهين أحدهما
أن يذكر علة تفيد الحكم في الفرع بزيادة أو نقصان عما تفيده في
الأصل فيدل على فسادها وذلك مثل أن يعلل الحنفي في إسقاط تعيين
النية في صوم رمضان لأنه مستحق العين فلم يفتقر إلى تعيين النية كرد
الوديعة فيقال له هذا فاسد لأنه يفيد في الفرع حكما آخر غير حكم الأصل
وذلك أنه يفيد في الأصل إسقاط النية رأسا وإسقاط التعيين وفي

الفرع يفيد إسقاط التعيين دون أصل النية وهذا دليل على فسادها
لأن من حكم العلة أن يثبت الحكم في الأصل ثم يتعدى إلى الفرع فينقل
حكم الأصل إلى الفرع وإذا رأيناها لم ينقل حكم الأصل إلى الفرع
دل على بطلانها وهذا صحيح لأن الذي أثر في إسقاط النية والتعيين في
الأصل هو الاستحقاق لا غير فمعلوم أن هذا الاستحقاق لا غير
كذلك لا يؤثر في إسقاط النية والتعيين كما ذكروه ولما قلت إنه لا يؤثر
في إسقاط النية دل على أن هذا الاستحقاق ليس كذلك ودل على بطلان
هذه العلة وأنه لا تأثير لها والثاني أن يذكر علة لا تفيد الحكم في
نظائره على الوجه الذي أفاد في الأصل وذلك مثل أن يقول الحنفي في إسقاط
الزكاة عن مال الصبي [illegible] الطفل فأشبه [illegible]
الإيمان فلا تجب الزكاة في ماله كالكافر فيقال له علتك لا تؤثر في
معلولاتها ولا تفيد الحكم في نظائره ألا ترى أنها لا تسقط زكاة
الفطر وزكاة العشر في الفرع كما أسقط ذلك في الأصل فبان بهذا
فسادها لأنها لو كانت علة الفرع لأوجبت الحكم في نظائره كما
أن الأصل لما كانت علته ما ذكرتم أوجبت الحكم في نظائره وكما
يقول الشافعي في هذه المسألة حر مسلم فجاز أن تجب الزكاة في ماله
كالبالغ فيقول الحنفي هذا فاسد لأن علتك لا توجب الحكم في
الفرع على الوجه الذي توجبه في الأصل ألا ترى أنها في الأصل أوجبت
تعليق الحج بماله وفي الفرع لم توجب فدل على أنها غير علة الفرع وهذا
صحيح ونظيره من العقليات أن يذكر [illegible] وبين القوة [illegible]
لا فضل لأحدهما على الآخر ولا يتقدر أحدهما على صرع الآخر ثم جاء

رجلين قال إنا أقوى من واحد منهما دون الآخر فيقول هذا كذا باطل لأنه
لو كان يقوى بأحدهما قوي بالآخر لأنهما مثلان وقد بينا أن علمنا أنا إذا
عجزت عن أحدهما دل على أنك عاجز عن الآخر وأما هذا القول دعوى منك
وكذب كذا في الشرعيات إذا قال هذه العلة موجبة لهذا الحكم دون نظايره
عرفنا أنها ليست بعلة لهذا الحكم أيضا وإنما ذلك دعوى منه وليس ذلك بصحيح
لأن من المحال أن يؤثر في حكم ولا يؤثر في نظايره **قال الامام** رحمه الله
ولسنا نذكر هاهنا الطريق في الجواب عن ذلك لأنا قد استوفينا ذلك في
كتاب الجدل وليس هذا موضعه لأنا نذكر هاهنا ما يوجب الفساد عن أن
الطريق في الجواب أن يمنع أن يكون ذلك نظير الحكم الذي علل له فيقول
الحنفي ليس زكاة الفطر نظير هذه الزكاة لأنه تجري مجرى النفقات ألا ترى
أنه لا يعتبر فيه النصاب عندك وتجب على الغير بسبب الغير ولئن
هذه الزكاة أقوى من الزكاة التي اختلفنا فيها فيجوز أن تثبت أقواهما ولا تثبت
زكاة المال لضعفه وليس من شرط العلة إذا أثرت في إسقاط حكم ضعيف
أن يؤثر في إسقاط القوي ويذكر نظيرا من العقليات وهكذا الشافعي
يمنع من أن يكون الحج نظير الزكاة فإن استقام له جواب وإلا فالعلة فاسدة

فصل والتاسع أن يعتبر حكما بحكم مع اختلافهما في الموضع وهو
الذي يسمى فساد الاعتبار وفساد الوضع والجميع واحد ولكن الفقهاء
يسمون فساد الوضع في العلة إذا علق عليها ضد حكمها ويكون فساد الاعتبار
يعرف من طريقين أحدهما من جهة الشرع والرسول والثاني من جهة الأصول
فأما من جهة الرسول فهو مثل أن يرد الشرع بالتفرقة بين أمرين فيجمع بينهما فيدل
ذلك على فساد اعتباره وذلك مثل أن يستدل الحنفي على أن اعتبار الطلاق بالنساء

بالنساء

فيقول ذو عدد يختلف بالرق والحرية يؤثر في البينونة فوجب أن يختلف
برق المرأة وحريتها كالعدة فيقول له الشافعي هذا اعتبار فاسد ووضع
باطل وذلك أن صاحب الشرع فرق بينهما فجعل اعتبار العدة بالنساء
واعتبار الطلاق بالرجال فقال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فمن جمع
بينهما فقد خالف صاحب الشرع وهذا من أدل الدليل على فساده لأنه
إذا دلنا الأصول على التفرقة بينهما لا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر فلأن
لا يجوز وقد دل عليه صريح فعل الرسول أولى لأنه إذا دلت الأصول على
ما يعلم أنه مخالف لمقتضى قوله بالإسقاط فإذا دل عليه نص قوله كان
أولى بذلك والثاني من جهة الأصول وذلك مثل أن يعتبر ما بني على التخفيف
بما بني على التغليظ في إيجاب التغليظ مثل أن يعتبر السهو بالعمد فيقول
الحنفي في الكلام ناسيا أنه يبطل الصلاة قياسا على ما لو تكلم عامدا
أو يعتبر الجماع ناسيا في الحج على الجماع عامدا في إيجاب الكفارة وإفساد
الحج فيقال له هذا اعتبار فاسد لأنك اعتبرت ما بني على التخفيف بما
بني على التغليظ في إيجاب التغليظ وذلك فاسد ومن ذلك أيضا اعتبار
كفارة الظهار بكفارة القتل في اعتبار الإيمان فيقول الحنفي هذا اعتبار
فاسد لأنك تعتبر الظهار بالقتل والقتل مبني على التغليظ والظهار
قول منكر وزور أمره خفيف ولا يجوز اعتبار أحدهما بالآخر ومن ذلك أيضا
أن يعتبر ما بني على التغليظ بما بني على التخفيف في إيجاب التخفيف وذلك
مثل اعتبار العمد بالسهو والضمان بالحد فيستدل بذلك على فساد الاعتبار إلا
أن يرد ما يذكره مثل أن يقول الشافعي إنما اعتبرت الظهار بالقتل وإنما اعتبرت
الكفارة بالكفارة وقد ورد الشرع بالتسوية بينهما ومن ذلك ما هو عذر

صحيح وان لم يقع ذلك والعلة فاسدة لا تقتضي الحكم هذا اذا كان ذلك قياسا
مطردا فاما اذا اعتبر ما بني على التغليظ بما بني على التخفيف من طريق الاولى
فانه يجوز مثل ان يقول الشافعي اذا اوجبت الكفارة في قتل الخطا فلان تتعلق
بالعمد اولى ومثل ان يقول الحنفي في هذه المسئلة اذا لم تتعلق الكفارة والقتل
بالردة وهي اعظم المعاصي فلان لا تجب بالقتل وهو دونه اولى فهذا الذي
في القسم الاول الا ان هناك يعرف حكم الشي من ضده وها هنا تعرف بتعرف
الحكم على وجه الاولى ومثل ذلك في العقليات ان يقول فلان يقدر على حمل مائة
رطل فيقول اخر ان لم يعلم فيقول لانه يقدر على حمل خمسين رطلا فمعناه هذا
اعتبار فاسد لانه ليس اذا قدر على ان يحمل خمسين رطلا ما يدل على انه يقدر على
حمل خمسمائة رطل ولكنه لو قال فلان يقدر على حمل مائة رطل فيقال له من اين
لك فيقول الاني رايته يحمل مائتي رطل ومن حمل مائتي رطل كان قدرته
على حمل مائة رطل اولى لا يكون الا صحيحا ومن ذلك ان يعتبر ما بني على التاكيد
في الاسقاط بما بني على الضعف كاعتبار الرق بالعتق والضمان بالحدود والكفارة
بالقضا لان العتق مبني على التاكيد في الاسقاط لانه اذا وقع لم يرتفع والحدود والكفارة
بالقضا لان العتق بني على التاكيد في الاسقاط بخلاف الحدود كذلك
الكفارة تثبت على التاكيد في الاسقاط والقضا بخلافه فاعتبار احدهما
بالاخر فاسد ومن ذلك ان يعتبر ما بني على الضعف بما بني على التاكيد في الايجاب
كاعتبار الرق بالحرية والحد بالضمان والقضا بالكفارة فان اعتبار احدهما
بالاخر من طريق الاولى جاز كالقسم الذي قبله ولعتبار الرق بالحرية هو اذا
ثبتت حرية حامل بولد مسلم بكتبه في الحراه دون الحمل وعند ابي حنيفة
ليس في الرق الا الحمل فبنا على العتق اذا اعتقها وهي حامل ومن ذكر

اعتبار الحر بالعبد والعبد بالحر والمسلم بالكافر والصغير بالبالغ والرجل بالمراة
من جميع ذلك على فساد القياس لانه اعتبر شيا بالشي وقد ضعفهما في الشرع
على الاختلاف والقياس رد الشي الى مثله وشبهه فاذا اعترف بالحكم
مما جعل مخالفا له فقد اخطا الطريق ونظيره من العقليات ان يسال
العامي عن مسايل الفقهية فيقال له اخطا الطريق لان معرفة المسايل
الفقهية طريقها السوال من اهل المعرفة بذلك وهم الفقها ومن اصحابنا
من قال ان ذلك لا يدل على الفساد اذا دلت الدلالة على صحة ما بني على صحة
العلة وهذا غير صحيح لان ما ذكرناه قدح في العلة يوجد الدلالة مع
قيام هذا السوال لا يوجب الصحة فالظاهر انه فاسد فان قام الدليل
على صحتها حينئذ يحكم بصحتها وما ذكره من الدلالة كالتعديل
والجرح اذا اجتمعا يقدم الجرح على التعديل كما لو نافى الشهادة والدليل
على انه جرح انه منع صحة العلة قبل الدلالة على صحتها وما منع الصحة قبل
الدلالة منع وان كان فيما لا يوجب الصحة كما لو نافى الشهادة فان
التزكية توجب قبول الشهادة ثم القدح يوجب اسقاط ذلك
وعلى هذا انهما اذا على صحة هذه العلة فقد بين انه وجد بعض شروط الصحة
وبعض شروط الصحة لا يدل على الصحة كما ان احد الشاهدين لا يثبت
الحكم حتى ينضم اليه شاهد اخر كذلك نقول في هذا القياس ما ذكرت
من الدلالة صحيح غير ان الخلل في شرط حيث تركت اعتبار الاشباه
وتعرف الحكم من طريقه **فصل** ومن ذلك فساد الاعتبار من اصل
والفرع وفيه بين الوصف والحكم ومثال ذلك انه اذا قال الشافعي
في الزكاة في مال الصبي من وجب العشر في ماله وجب ربع العشر في ماله

كالبالغ فيقول الخصم اعتبرت اعتبارين احدهما انك اعتبرت الزكاة
بالعشر وموضوعهما في الشرع مختلف بدليل ان الحلي لا يعتبر في العشر
ويعتبر في الزكاة والنصاب لا يعتبر عندي وعندك لا يعتبر نصاب بعد
نصاب والثاني انك اعتبرت الصغير بالكبير وموضوعهما في الشرع
مختلف بدليل الحج والصوم والصلاة فهذا فساد اعتبار من وجهين
ويلزمه الجواب عن الوجهين بما يسقطه حتى يسلم له ما ادعاه من الاعتبار

فصل ومن ذلك ان يعتبر غير رسول الله صلى الله عليه وسلم برسول الله صلى الله
عليه وسلم فانه لا يجوز لانه خالف الامة في كثير من الاحكام خص بها
منها الواجبات كالوتر والقضاء على الدوام فانه كان اذا فاتته صلاة لزمه قضاؤها
كاليوم ومنها الاحكام كجواز النكاح باكثر من اربع نسوة وجواز
النكاح بغير ولي ولا شهود وما اشبه ذلك وذلك كالوصال في الصوم
فاذا اعتبر به كان ذلك اعتبارا فاسدا

فصل وفساد الاعتبار وفساد
الوضع شيء واحد عند الفقهاء يسمون معناه فساد الاعتبار ولا يسمون
فساد الوضع الا اذا علق على العلة ضد المقتضى وهذا عرفهم ولا يجوز ان
يسمى الجميع فساد الاعتبار وفساد الوضع وجملة ذلك ان التعليق على العلة
ضد مقتضاها نوع من فساد الاعتبار ويعرف ذلك من جهة النص ومن جهة
الاصول فاما من جهة النص فهو ان يعلق حكما على علة قد علق عليها صاحب
الشرع نقيض ذلك الحكم وذلك مثل قول اصحاب ابي حنيفة في اسآر السباع
لانه سبع ذو ناب فكان سؤره نجسا كالكلب فيقال له هذا وضع فاسد
لانك علقت على العلة ضد المقتضى وذلك ان صاحب الشرع جعل كونه سبعا
علة التطهير بدليل ما روي انه دعي الى دار قوم فاجاب ودعي الى دار قوم

فلم يجب فقيل له يا رسول الله دعاك فلان فاجبت ودعاك فلان فلم تجب فقال في
دار فلان كلب فقالوا وفي دار فلان هرة فقال الهرة سبع فجعل كونها سبعا
علة للطهارة وما جعله صاحب الشرع علة للطهارة لا يجوز ان يجعل علة
للنجاسة واما ما يعرف من جهة الاصول فمثل ان يقول الحنفي في قتل
العمد لا يوجب الكفارة لانه معنى يوجب القتل فلا يوجب الكفارة
كالردة فيقال له علقت على العلة ضد المقتضى لان وجوب القتل يدل على
تغليظ حكمه فلا بد من ان يجعله سببا للتخفيف

فصل ومن ذلك
سؤال الخراسانيين فساد الطريقة وذلك ان يقول الحنفي طهارة بمائع
فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فيقال له لا يجوز ان يبان ذلك كما لا يجوز
ان يبان التيمم انه طهارة بجامد فلم تفتقر الى النية كالاستنجاء
كما قال ان فرق عنده التيمم لا يفتقر الى النية **قال الامام** رحمه الله
هذا سؤال فاسد من وجه واما انا نستعمله في ابواب الفقه ونسميه
فساد الطريقة وهو يتوجه على علة غير مؤثرة الاوصاف لان
العلة التي ذكرناها فان قوله بمائع لا تاثير له في الاصل فيتوجه السؤال
من هاهنا فاما اذا كان وصفا مؤثرا فلا يجوز بحال لان اعتماد العلة على
التاثير فاذا كانت غير مؤثرة يدرك فيها الفساد من كل وجه كالنقض
والكسر وفساد الاعتبار والقلب وعدم التاثير والمعارضة وسؤال
ذلك ان هذه العلة لما كانت غير مؤثرة تامة فيقال له لا تاثير لقولك طهارة بمائع
فان الاصل لو كان بجامد كالاستنجاء لم تفتقر الى النية واذا لم يكن لهذا
الوصف تاثير وجب اسقاطه من العلة فيبقى قوله طهارة فيبطل بالتيمم
ويقال له لا تاثير لهذا الوصف والعلة متى كانت غير مؤثرة لم يجز تعليق

الحكم عليها ويقال له ينكسر هذا بالتيمم فانها طهارة ومع ذلك تفتقر الى النية
ولا يمنعه أن يقول انا قلت بمائع لان هذا الوصف غير مؤثر ويقال له اقلب
فاقول طهارة بمائع فكان حكمها في النية حكم الجامد من جنسها
كالاصل ويقال له المعنى في الاصل ان جامدها لا يفتقر الى النية فكذلك مائعها
وفي مسئلتنا بخلافه ويقال له لا يجوز اعتبار الطهارة بالمائع بتلك الطهارة
كما لا يجوز اعتبار الطهارة بالجامد هاهنا بالطهارة بالجامد هناك
ويقال له لو جاز أن يقال طهارة بمائع فاشبهت ازالة النجاسة لجاز لزفر
أن يقول طهارة بجامد فاشبهت الاستنجاء فهذه الاسولة كلها اجتمعت
موضع عدم التأثير ودل على أن العلة مهما كانت عديمة التأثير كانت
ظاهرة الفساد **فصل** والعاشر أن يعارضها بما هو أقوى منها
من نص كتاب أو سنة أو اجماع فاما المعارضة بنص الكتاب فمثل
معارضتنا على أبي حنيفة في المن والفدا بقوله تعالى فاما منا بعد واما فداء
واما معارضتها بنص السنة فمثل معارضة أصحاب أبي حنيفة فيما نشأ
على المختلعة انه لا يلحقها الطلاق بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
المختلعة يلحقها الطلاق ما دامت في العدة واما المعارضة بالاجماع
فمثل معارضة أصحاب أبي حنيفة فيما شاء في المبتوتة في المرض انها لا
ترث بالاجماع الصحابة في زمن عثمان رضي الله عنه ورث تماضر بنت الاصبغ
من عبد الرحمن بن عوف ومعارضتهم علينا في انفراد الكبير بالقصاص
الثابت له وللصغير بقصة أمير المؤمنين علي رضي الله عنه فان الحسن رضي الله
عنه انفرد بقتل ابن ملجم لعنه الله ولم ينكر عليه أحد وهذا سؤال قادح في
العلة مانع من صحتها لان القياس على قول من يقول بالقياس دليل بشرط الا

يكون في معارضته ما هو أقوى منه من نص أو اجماع فاذا خالف شيئا
من ذلك دل على فساده بالاجماع ولان هذه الادلة لا احتمال فيها
ومقطوع بصحتها والقياس فيه احتمال وغير مقطوع بصحته
فلا يجوز أن يعتمد القياس معها

باب القول في تعارض القولين

إذا تعارض علتان لم تخل اما أن تكونا من أصلين أو من أصل واحد
فان كانتا من أصلين وذلك مثل أن يستدل الشافعي بعلة ويقيسها
على أصل فيعارضه خصمه بعلة أخرى مستنبطة من أصل آخر تخالف حكمها
خلاف حكم علة الشافعي ومثاله أن يقول في ايجاب النية في
الوضوء انها طهارة عن حدث فافتقرت الى النية كالتيمم فيعارضه الحنفي
بأن يقول طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية كازالة النجاسة فالطريق في
ذلك أن يسقط احداهما بما تقدم من الوجوه الدالة على فساد العلة أو
أن يرجح احداهما على الاخرى بما نذكره من وجوه الترجيح وان لم
يفعل ذلك كان انقطاعا وأما ان كانتا من أصل واحد فهو الذي
تسميه المتفقهة المعارضة في الاصل ويسمونه الفرق أيضا وذلك مثل
أن يقيس على أصل فيدعي المعترض ان العلة في الاصل معناه الذي يذكره
لا ما يدعيه وهذا النوع من المعارضة لا يخلو اما أن يكون احدى
العلتين داخلة في الاخرى أو لا تكون داخلة في الاخرى ولكنها
تتعدى الى ما لا تتعدى اليه الاخرى فاما الاول فمثل أن يعلل الشافعي
البر بانه مطعوم جنس ويقيس عليه الارز وسائر المطعومات فيقول المالكي
المعنى في الاصل وهو البر انه مقتات جنس فقوله مقتات جنس داخل

مطعوم

في قول الشافعي يكون جنس لأن كل مقتات مطعوم وليس كل مطعوم
مقتات ومثل أن يعلل الشافعي مسألة ظهار الذمي بأنه يصح طلاقه فصح
ظهاره ويقول الحنفي العلة فيه أنه لا يصح تكفيره بالصوم فإن علة الشافعي
يصح الطلاق ويدخل فيها المسلم والذمي وعند الحنفي يدخل فيها المسلم دون
الذمي فهي داخلة في علة الشافعي كما أن علة المالكي لما كانت تقتضي
القوت وعلة الشافعي تقتضي المطعوم مقتاتا كان أو غير مقتات
كانت علة المالكي داخلة في علته فهذا النوع ينظر فيه فإن أجمعوا
على أنه ليس لهذا الحكم إلا علة واحدة وذلك مثل علة الربا فإن المسلمين
أجمعوا على أن له علة واحدة وإنما يختلفون فيها فبعضهم يقول هي الطعم
وبعضهم يقول هي الكيل وبعضهم يقول شيء آخر فحكمه حكم القسم
الذي قبله من الإبطال والترجيح ولا يجوز أن يقول أنا أقول بعلتي وعلتك
لأنا عرفنا بالإجماع أنه ليس لهذا الحكم إلا علة واحدة وإن لم يكن دليل
الإجماع على أن الحكم له علة واحدة بل يجوز إثباته بعلتين وأكثر وذلك
مثل علتنا في ظهار المسلم فإن المسلمين لم يجمعوا على أن علة ظهار المسلم له
علة واحدة فيجوز أن ترد هذه المعارضة بما ذكرنا من الإبطال والترجيح وهل
يجوز أن يقول أنا أقول بالعلتين فيه وجهان من أصحابنا من قال إن ذلك جائز
وتندفع به المعارضة ولا تقدح في علته فيقول إن ظهار المسلم يجوز بعلتين
أحدهما أنه يصح تكفيره والثاني أنه يصح طلاقه إلا أن علتي تتعدى إلى
الذمي وهو أنه يصح طلاقه ولا تتعدى علتك أنه يصح تكفيره لأن إحدى
العلتين موجودة في الذمي فإن قلنا على هذا قد قلت أني أقول بالعلتين فقد
أقررت بصحة علتي في صحة التكفير وإنما أقررت بصحة علتك

مدعاه يجب أن يدل على صحتها قال الإمام وهذا ليس بجيد لأنه يكون
رجوعا عن السؤال الأول إلى السؤال الآخر وإعراضا منه بعلته فلما قال هو
لم يحتج به ترك هذا وقال دل على صحة علتك فترك المعارضة وطالبه بصحة
العلة فيكون تاركا للسؤال الأول ومن أصحابنا من عبر عن هذا السؤال
ويقول لو سلمت علتك التي تدعيها أنا قائل به ولم يمنع صحة علتي لأن
هذا الحكم يجوز أن يثبت بعلتين إحداهما متعدية والأخرى واقفة ولا
يمنع من ذلك إجماع ولا نص أو يصير إلى الإبطال والترجيح والأول هو
الصحيح والدليل على أن العلل أمارات وأدلة على الأحكام
فجاز أن يتفق منها اثنان في حكم واحد في عين واحدة خاص وعام
كالكتاب والسنة فإنه يجوز أن يتفق دليلان من الكتاب
أحدهما خاص والآخر عام في حكم واحد وكذلك في السنة يجوز ذلك
وكذلك في القياس مثله ويدل عليه أن الطريق التي يدل على صحة العلة
من النص والإجماع والتأثير قد وجدت هاهنا في العلتين جميعا فدل
على صحتهما ويدل عليه أن العلة هو المعنى المقتضي للمصلحة على قول
من يقول إن الأحكام موضوعة على المصالح وعلى قول النافين هي
أمارات على الأحكام وأيهما كان يجوز أن يجعل الله المصلحة
في حكم واحد متعلقا على معنيين ويجوز أن يجعل على الحكم الواحد
أمارتين ولا يمنع من ذلك عقل ولا شرع فثبت أن القول بالعلتين صحيح
احتج المخالف بأنهما يتنافيان في المعنى لأن إحداهما تقتضي حمل الفرع على
الأصل والآخر يمنع من ذلك فصار كالعلتين المتنافيتين في الحكم والجواب
أنا لا نسلم أن بينهما تنافيا وقولكم إن إحداهما تمنع حمل الفرع على الأصل

غير صحيح فانها غير مانعة في ذلك وانما اكثر ما فيها انها لا تتعدى [illegible]
فدا على ثبوت الحكم في نفسها ولا تدل في غيرها فاما ان يمنع ان يكون هناك
علة اخرى فيوجب حمل الفرع على الاصل فلا وهذا كما نقول في الاخبار ان
قوله لا تبيعوا البر بالبر الا مثلا بمثل خاص في ثبوت الربا في البر لا ينافي ان
غير البر ثم لا يدل ذلك على ان حكم البر لا يثبت بدليل اخر في البر بل يقال ان
هذا وارد في البر لا يتعداه ويجوز ان يثبت في غيره بعلة وبدليل اخر
لمخ ايضا بان قال لو قلنا ان القول بالعلتين جائز ادى ذلك الى تنافي الحكم
في العلتين لانه اذا عكس احدى العلتين في الفرع لا بد ان تعلق عليها ضد حكم
المعلل فوجب ان لا يجوز بالعلل المنافية فيبقى وبيان ذلك اذا قال الشافعي
مطعوم جنس يحرم فيه الربا قياسا على البر فيقول الحنفي المعنى في الاصل انه
مكيل جنس يحرم فيه الربا ويقول في الفرع اذا عكس ذلك وليس كذلك
السفرجل فانه ليس بمكيل جنس فلا يحرم فيه الربا **والجواب** هو ان
هذا يلزمه اذا سلمنا له ان العكس شرط في العلل الشرعية واحد لا يقول ذلك
بل ان عدم العلل الشرعية لا يوجب عدم الحكم عند وجودها ورود ذلك ههنا
فلا تنافي بينهما فسقط ما قلت **فصل** واما اذا كانت احدى العلتين داخلة في
الاخرى غير انها تتعدى الى فروع اخر غير فروع العلة الاخرى وذلك علتنا في
الربا فانها تتعدى الى المطعومات كالفواكه والادوية وغيرها وعلة
اصحاب ابي حنيفة تتعدى الى المكيلات كالجص والنورة فهذا ايضا لا
يمكن القول بالعلتين لان فروعهما مختلفة وحكم العلتين المتعارضتين
من اصلين فاما ان تفسد احدهما او ترجح احدهما على الاخرى **فصل** واما جعل
المعلول علة والعلة معلولا وهو مثل ان يقول الشافعي من صح طلاقه صح ظهاره

كالمسلم فيقول الحنفي انا اجعل ما جعلته علة معلولا وما جعلته معلولا علة فاقول
ان المسلم انما صح طلاقه لانه صح ظهاره ولا اقول انه صح ظهاره لانه صح طلاقه فلا
تتعدى هذه العلة الى الذمي وقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من لم يعده ومنهم من يذكره في جملة
القلب ويجعله قلبا ونقول القلب على اربعة اضرب قلب التصريح
وهو الذي ان يقول الشافعي عضو من اعضاء الوضوء فلا يتقدر فرضه بالربع
كسائر الاعضاء فيقول الحنفي اقلب فاقول فلا يجزى منه ما يقع عليه الاسم
كسائر الاعضاء وقلب التسوية كقول الحنفي طهارة بالماء فلا تفتقر
الى النية كازالة النجاسة فيقول الشافعي اقلب فاقول فاستوى فيها حكمها
وحكم الجامد من جنسها كازالة النجاسة وقلب التبديل وهو جعل المعلول
علة والعلة معلولا وقد بينا مثاله وقلب التقديم والتأخير وهو ان يقول
الشافعي في المتمتع انه لا يصح منه صوم السبعة كما قبل الفراغ من الحج فيقول
الحنفي اقلب فاقول متمتع فرغ من الحج فيصح منه صوم السبعة كما لو
استوطن ومثل هذا ايضا في التيمم ان يقول الشافعي متيمم وجد الماء
بعد الشروع في الصلاة فلا يلزمه استعماله كما لو وجده بعد فراغه من الصلاة
فيقول الحنفي متيمم وجد الماء قبل الفراغ من الصلاة فلزمه استعماله كما لو
وجده قبل الشروع في الصلاة ومن اصحابنا من يجعله معارضة ويذكره في باب
المعارضات ولم يذكره في باب القلب وهو الاشبه لان القلب ان يعيد
اوصاف المعلل لان المعلل يقول صح طلاقه فيصح ظهاره وهذا يقول صح
ظهاره فيصح طلاقه وهكذا في القسم الرابع يقول متمتع لم يستوطن وهو
يقول متمتع فرغ من الحج فحقيقة القلب فيه غير موجود اذا ثبت هذا
فهذا السؤال يتوجه على كل قياس وصفه حكم شرعي وليس بصفة

دائه والاته يجب أن يحترز من النقض فإن كثيرًا ما يتوجه عليه النقض فإذا
ثبت هذا فقد بينا في أول التعليق الخلاف بين أصحابنا في المعلول ما هو فمنهم
من قال المعلول هو الحكم وهو الحلال والحرام والصحة والفساد فمن قال
بهذا يصح هذه العبارة على قوله وهو أن يقول أجعل المعلول علة والعلة معلولا
ومن أصحابنا من قال إن المعلول هو العين التي يحلها الحكم علته وهو الأرز والخمر
فمن قال بهذا يقول أجعل العلة حكمًا والحكم علة وجملة ذلك أن جعل
المعلول علة والعلة معلولا ليس بقادح في العلة ولا هو مانع من صحتها وقال
أصحاب أبي حنيفة يمنع العلة وهو مذهب القاضي أبي بكر دليلنا هو
أن علل الشرع ليست بموجبة للأحكام بنفسها وإنما هي أمارات جعلت موجبة
للأحكام بجعل جاعل ونصب ناصب وهو صاحب الشرع وإذا كان كذلك
لم يمتنع أن يجعل صاحب الشرع أحد الحكمين دليلا على الآخر فيقول
متى رأيتموه يصح طلاقه فاحكموا بصحة ظهاره ومتى رأيتموه قد صح
ظهاره فاحكموا بصحة طلاقه فأيهما وجدنا جعلنا ذلك دليلا على الآخر
ولهذا لو ورد به الشرع بأن قال متى ظفرتم بمن يصح طلاقه فاحكموا بصحة ظهاره
ومتى رأيتم من يصح ظهاره فاحكموا بصحة طلاقه كان ذلك جائزًا أو تعليلا
صحيحًا وإذا ثبت هذا بطل ما قالوه ويدل عليه أن الشرع قد ورد بمثل هذا
الا ترى أنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أمر إن أعطى إحدى ابنيه شيئا أن يعطي
الآخر مثله فجعل عطية كل واحد منهما دلالة على عطية الآخر فإنه إذا أعطى
اقتضى ذلك عطية الآخر مثله وكذلك هذا جواز أن يجعل الطلاق دليلا
على الظهار والظهار دليلا على الطلاق وأيهما وجد أولا جعل دليلا على الآخر
احتج من قال بأنه لا يجوز بأنه إذا جعل كل واحد منهما علة الآخر وقف ثبوت

كل واحد منهما على ثبوت الآخر فيؤدي إلى أن لا يثبت واحد منهما وصار هذا
كما نقول في العقليات أنه لا يدخل زيد الدار حتى يدخل عمرو ولا يدخل
عمرو حتى يدخل زيد فإنه لما علق دخول كل واحد منهما على دخول الآخر وذلك
لا يتصور بطل دخولهما معا كذلك هاهنا مثله والجواب أن هذا يؤدي
إلى ما ذكرتم إذا وجد بشرطان أحدهما أن يجعله علة والآخر أن لا يكون له إلا
علة واحدة مثل ما قلتم في العقليات فإنه لا يجوز أن يكون للحكم الواحد
في العقليات إلا علة واحدة فإذا جعل أحدهما علة في الآخر لم يثبت
واحد منهما فأما في الشرعيات فهذا الاعتبار باطل لأن الحكم الواحد
يجوز أن يثبت بعلة وعلتين وثلاث وأكثر فإذا جعل أحدهما علة في الآخر يجوز
لأنه ثبت أحدهما بعلة أخرى فيستند ثبوته على ثبوت الآخر والبين
ضرورة حال واحد منهما أن لا يثبت إلا بثبوت الآخر كما في العقليات
وأيضا فما جعلناه علة فيه وإنما جعلناه دلالة عليه ونخالف ما استشهدوا
به لأن هناك جعل دخول أحدهما موقوفا على دخول الآخر لا غير فيستحيل
دخولهما جميعا وفي مسألتنا ما جعل ثبوت أحد الحكمين مقصورًا على الآخر
بل يجوز أن يثبت كل واحد منهما بثبوت الآخر ويجوز أن يثبتا جميعا بعلة
أخرى فصار وزان مسألتنا من ذلك أن يقول إن دخل زيد الدار فليدخل عمرو
وإن دخل عمرو فليدخل زيد فإنه إذا دخل زيد أو عمرو بسبب من
الأسباب اقتضى دخول الآخر كذلك في مسألتنا مثله احتج أيضا بأن قال
هذا يؤدي إلى أن يصير كل واحد منهما موجِبا وموجَبا وهذا لا يجوز
والجواب أن هذا لا يجوز إذا جعلنا كل واحد منهما علة للآخر ونحن لم نجعل
ذلك علة موجبة وإنما جعلنا صحة كل واحد من الحكمين أمارة على صحة الآخر

وفي الدلالة الاخرى ان يجعل احد الشيئين دليلا على الاخر اذا كان طريق ثبوتهما واحد الاخرى انه اذا كان لرجل ابنان وورثه احدهما قدر ابن المال يستدل بميراثه على ان الاخر يرث مثله لان طريق استحقاقهما واحد وهو البنوة وكذلك اذا ادعى عرب من غاب رجل انه لا يعطي احد ابنيه شيا الا ويعطي الاخر مثله فاذا اعطى احدهما شيا جاز ان يستدل بعطيته على عطية الاخر مثله ولا يقال ان كل واحد منهما يصير موجبا لكون في مسالتنا مثله لان الطلاق والظهار يشتبهان من حيث ان طريق ثبوتهما واحد وهو الزوجية مع التكليف فاذا صح احدهما جاز ان يستدل به على ثبوت الاخر

باب القول في ترجيح احدى العلتين على الاخرى

وجملته ان الترجيح لا يقع بين دليلين موجبين للعلم ولا بين علتين موجبتين للعلم كادلة الاصول وعللها وانما كان كذلك لان الترجيح بيان قوة احد الدليلين على الاخر والعلم لا يتزايد ولا يجوز ان يكون احدى العلتين اقوى من الاخرى لانا قد بينا في اول الكتاب ان حد العلم معرفة المعلوم على ما هو به فكل من عرف معلوما على ما هو به لا يتصور في حقه زيادة علم ولا نقصان فالترجيح بينهما لا يجوز لهذا المعنى وكذلك لا يجوز بين دليلين احدهما يوجب العلم والاخر يوجب الظن لان الموجب للظن لا يعارض الموجب للعلم ولو رجح فالاشتغال بالترجيح لا فايدة فيه

فصل ومتى تعارضت علتان واحتيج فيهما الى الترجيح ورجح احدهما على الاخرى بوجه من وجوه الترجيح كان ذلك موجبا لتقديم المرجحة على الاخرى

قال الامام رحمه الله وقد اكثر الناس من وجوه الترجيح غير اني اذكر منها ما هو صحيح عندي فمن ذلك **الاول** ان يكون احدهما منتزعة من اصل مقطوع بصحته من اجماع او نص كتاب وذلك مثل قياسنا لعان الاخرس على يمينه وقياس اصحاب ابي حنيفة على الشهادة فان يمينه ثبتت بدليل مقطوع به وهو الاجماع وشهادته مختلف في قبولها فعلتنا اولى لانها ثابتة باصل مقطوع به وهذا لان ما ثبت بطريق مقطوع به اقوى مما ثبت بطريق غير مقطوع به

الثاني ان يكون احد الاصلين مع اتفاقهما في الاجماع قد عرف دليله على التفصيل فيكون اقوى من الاخر لان احدهما قد ساوى الاخرى في الاجماع وانفرد بدليل يخصه من جهة التفصيل وذلك موجب لقوته لانه يمكن النظر في دليله وترجيحه على غيره

الثالث ان يكون اصل احدهما قد عرف بدليل هو نطق من جهة صاحب الشرع واصل الاخرى قد عرف من جهة دليل الخطاب او من جهة الاستنباط فما عرف اصلها بالنطق اقوى لان النطق اقوى من الاستنباط وكذلك المنتزع منه

الرابع ان يكون اصل احدهما عموما لم يدخله التخصيص واصل الاخرى عموم دخله التخصيص فالمنتزع مما لم يدخله التخصيص اولى لان ما دخله التخصيص اضعف من حيث انه مختلف في حقيقته فان من الناس من قال ان العموم اذا دخله التخصيص صار مجازا وهو مذهب عيسى بن ابان

والخامس ان يكون اصل احدهما قد نص على القياس عليه واصل الاخرى لم ينص على القياس عليه فما نص على القياس عليه اولى وذلك مثل قياسنا الحج على الدين في قولنا انه لا يسقط بالموت وقياسهم على الصوم والصلاة فان قياسنا اولى لانا قسنا على اصل ورد النص بالقياس عليه في حديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان ابي مات قبل ان يحج افاحج عنه فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اينفعه ذلك فقالت نعم فقال دين الله احق ان يقضى فشبه الحج بالدين وجعله اصلا له فكان قياسنا اولى

والسادس ان يكون اصل احدهما من جنس

الفرع المتنازع فيه واصل الاخرى من جنس اخر فالتي اصلها من جنس المختلف
فيه اولى [illegible] مثل قياسنا ما دون ارش الموضحة في تحمل العقل وقياسهم على
سائر المتلفات في اسقاط التحمل فقياسنا اولى لان الموضحة من جنس ما
اختلفنا فيه ولعرف الشي من جنسه اولى لان الجنس اشبه **والسابع**
ان يكون احدهما مردوده الى اصول والاخرى مردوده الى اصل واحد فما كثرت
اصولها اولى ومن اصحابنا من قال هما سوا والمذهب الاول لان ما كثرت اصولها
كثرت شواهد صحتها والاخرى قلت شواهد صحتها فوجب ان يكون ما
كثرت شواهد صحتها اولى كما لو تعارض خبران وعاضد احدهما ظاهر ولم
يعاضد الاخرى مثله فان ما عاضده الظاهر اولى **واحتج** من نصر الوجه الاول
بان قال اذا كانت العله واحده فكثرة الاصول لا تؤثر الا ترى ان العله اذا
فسدت في جميع الاصول لم ينفعها كثرة اصولها وهذا لانه اذا كان
المعنى واحدا فالاصول وان كثرت كانت دلالتها عايدة الى ذلك المعنى فلا معنى
للترجيح وهذا كما تقول في الشهادة ان كثرة الشهود من احد الجانبين لا
توجب التقديم وفيه انفصال عن ظاهر يعاضدها لان الظاهر اذا عاضد
الشهود من احد الجانبين تقدم بينتها ثم كثرة الشهود لا يوجب التقديم
والجواب ان هذا يبطل به اذا عاضد احدى العلتين ظاهر فانه تقدم بذلك
وان كان عند الفساد لا ينفعها معاضدة ذلك الظاهر وقولكم ان الدلاله
عايده الى معنى واحد هو الموجب للترجيح لان احدهما كثرت شواهدها
والاخرى قلت شواهدها والشهادة لا يلزم لان هناك لو وجد مع احدى البينتين
ظاهر مثل ان يكون احد المدعيين عدلا امينا والمدعي الاخر فاسقا كذابا لم
تقدم بينته لظاهر حاله وما ذكروه من اليد لا نقول انه تقدم به البينة بل القول

ان البينتين تعارضا وسقطتا وبقي المدعى في يد من هو في يده ولا ننفرد من له
الظاهر اليد فبان الفرق بينهما **والثامن** ان يكون احدى العلتين ذاتيه
والاخرى حكميه وذلك مثل قولنا في مسئلة المني انه سند خلق منه بشر فاشبه
الطين وقولهم انه مايع يوجب الغسل فاشبه الحيض فقد اختلف اصحابنا
في ذلك فمنهم من قال ان الذاتيه اولى ومنهم من قال ان الحكميه اولى وهو الصحيح
والدليل عليه ان المطلوب هو الحكم والحكم على الحكم ادل وبه
اشبه واخص من الصفه الذاتيه فكانت الحكمية اولى من هذا الوجه
ويدل عليه ان الذاتيه لم يدر الحكم معها حيث كانت الاوصاف الذاتيه كانت موجوده
قبل الشرع ولم تكن موجبة للحكم والحكميه لا يفارقها الحكم بل يدور
معها حيث دارت فما لم يفارقها الحكم اولى **واحتج** من نصر الوجه الاخر
بان قال الصفه الذاتيه لا يفتقر ثبوتها الى شيء كما تفتقر الحكميه فكانت
الذاتيه اولى **والجواب** انه لا فرق بينهما من حيث ان من ادعى علة لا بد له
من الدلالة على صحتها ولا بد للذاتيه والحكميه من اثباتها علة بدليل من جهة الشرع
وقولهم ان وجود هذه لا يقف على الشرع ووجود الحكميه يقف على الشرع
غير صحيح لان هذه وان وقف وجودها على الشرع الا ان بعد ورود الشرع
بها كانت كالصفات في الثبوت والمطلوب عله الشرع فلا معنى للترجيح
احتج ايضا بان قال الصفات الذاتيه تشبه العلل العقليه فكانت اقوى
قلنا في العقليات المطلوب هو الاحكام العقليه فكانت الصفات
الحسية اقوى بخلاف مسئلتنا فان المطلوب حكم شرعي فكانت الصفات
الشرعيه اولى والاحكام صفات شرعيه فطلبها فالوجه **التاسع**
ان يكون احدهما منصوصا عليها والاخرى مستنبطة غير منصوص عليها

بالمنصوص عليها أولى وذلك مثل علتنا في بيع الرطب بالتمر أنه لا يجوز لأنهما
يتفاضلان في حال الكمال والادخار وعلتهم بوجود التماثل في الحال فعلتنا
أولى لأنها منصوص عليها ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لما سئل عن
بيع الرطب بالتمر أينقص إذا يبس فقالوا نعم فقال فلا إذا فعلل بوجود
التفاضل في حال الجفاف وكانت أولى مما عرفت بالاستنباط ۝

العاشر أن يكون أحدهما إثباتا والأخرى نفيا فالإثبات أولى وذلك
مثل قولنا في الفواكه أنه مطعوم جنس فأشبه البر وقولهما أنه ليس بمكيل
ولا موزون فإن وصف علتنا إثبات صفة وهي الطعم ووصف علتهم
نفي صفتهم وهي الكيل والوزن فوصفنا أولى لأن من الناس من ذهب إلى
أن التعليل بالنفي باطل وأجمعوا على أن التعليل بالإثبات جائز فما كان
صحتها باتفاق القائلين بالقياس أولى مما وقع الخلاف بينهم ۝

الحادي عشر أن يكون وصف أحدهما اسما ووصف الأخرى صفة
وذلك مثل تعليل أبي حنيفة الخمر بأنها خمر وتعليلنا بأنه شراب فيه شدة
مطربة فالصفة أولى لأن الصفات مجمع على جواز التعليل بها بين القائلين
بالقياس والأسماء مختلف في جواز التعليل بها بين القائسين لأن من الناس
قال إن الاسم لا يجوز أن يعلل به فكان المجمع عليه أقوى مما هو مختلف فيه ۝

الثاني عشر أن يكون أحدهما أقل أوصافا من الأخرى مثل علتنا في
إزالة النجاسة أنه مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل الخبث وعلتهم مائع طاهر مزيل
للعين فهذا مما اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال القليلة الأوصاف أولى ومنهم
من قال هما سواء فإن نصرنا أن القليلة الأوصاف أولى فلأن ما قلت أوصافها
يجري في الأصول وأسلم من الفساد فكانت أولى ويدل عليه أن ما قلت أوصافها

تشابه العلل العقلية وكانت أقوى احتج من نصر القول الآخر بأن قال ذات
الأوصاف وذات الوصف الواحد سواء في إثبات الحكم فوجب أن يكونا
سواء عند التعارض والجواب أنه ليس إذا تساويا في إثبات الحكم
ما يدل على أنهما يتساويان عند التعارض ألا ترى أن الخبر والقياس يتساويان
في إثبات الحكم ثم عند التعارض يقدم الخبر على القياس ۝

الثالث عشر أن يكون أحدهما قليلة الفروع والأخرى كثيرة الفروع
وذلك مثل علتنا مطعوم جنس فإنها أكثر فروعا من علة من الحنفية قال
مقتات جنس فالكثيرة الفروع أولى من الأخرى ومن أصحابنا من قال هما سواء
وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة فالدليل على الوجه الأول أن أكثرهما
فروعا تفيد من الأحكام ما لا تفيد الأخرى فكانت أولى ويدل عليه أن
كثرة الفروع تجري مجرى شهادة الأصول لها بالصحة فوجب أن تكون
أولى من الأخرى احتج من نصر الوجه الآخر بأن قال العمومان لفظان ويدخل في
أحدهما من المسميات أكثر مما يدخل في الآخر لم يرجح بذلك وكذلك العلتان
والجواب أن الألفاظ مخالفة للعلل بدليل أن هناك إذا قل مسمياته وهو
الخاص يقدم على ما كثر مسمياته وهو العام وفي مسألتنا بخلافه
فاعتبار أحدهما بالآخر فاسد وهذا المعنى هو الجواب الثاني أن هناك
يمكن بناء أحدهما على الآخر فلا حاجة إلى الترجيح بخلاف العلتين فإن بناء
أحدهما على الأخرى غير ممكن فوجب أن يقدم أكثرهما فائدة ۝

الرابع عشر أن تكون أحدهما متعدية والأخرى واقفة كعلتنا
في الخمر أنها شراب فيه شدة مطربة وعلتهم أنها خمر فالمتعدية أولى
لأنها مجمع على صحتها عند القائلين بالقياس والواقفة مختلف في صحتها

والمختلف فيه اضعف من المجمع عليه **الخامس عشر** ان يكون احدهما
مطردة منعكسة والاخرى مطردة لا منعكسة وذلك مثل قياسنا في تزويج غير
الاب والجد الصغيرة بان من لا يملك التصرف في المال بنفسه وقياسهم بانه عصبة له
فوليه فان علتنا مطردة منعكسة لان كل من ملك التصرف في المال بنفسه
ملك التزويج كالاب والجد ومن لا يملك التصرف في المال بنفسه لا يملك التزويج
وعلتهم لا تنعكس لان الحاكم ليس بعصبة ويملك التزويج فالمطردة المنعكسة
اولى من المطردة غير المنعكسة لان العكس دليل على الصحة بلا خلاف
والطرد ليس بدليل على قول بعض اصحابنا **السادس عشر** ان يكون احدهما تقتضي
الاحتياط في فرض والاخرى لا تقتضي فالتي تقتضي الاحتياط للفرض اولى لانها
اسلم في الموجب لانه ان كان واجبا فقد فعل وان كان غير واجب
فقد استظهر واحتاط وكلا الفعلين محمود في باب العبادات
السابع عشر ان يكون احدهما تقتضي الحظر والاخرى تقتضي الاباحة
فالتي تقتضي الحظر اولى وهو قول ابي الحسن الكرخي ومن اصحابنا من قال هما
سواء وذلك مثل علتنا في تحريم شعر الميتة وعلتهم في اباحته **والدليل** على ان
الحظر يقدم انه اذا حصل التعارض اشتبه الحكم ومتى اشتبه الحكم المباح
والمحظور غلب حكم المحظور كما قلنا في ذكاة المسلم والمجوسي
والاخت اذا اختلطت باجنبية ويدل عليه ان الحظر والاباحة اذا
اجتمعا غلب الحظر على الاباحة كالجارية المشتركة بين اثنين فانه لا يحل
لواحد منهما وطؤها ويدل عليه ان الحظر احوط لان في الاقدام على المحظور
اثم وليس في ترك المباح اثم فكان تقديم الحظر اولى **احتج** الاخر بان قال
تحريم المباح في الحكم كاباحة المحظور بدليل ان ما اباحه الله تعالى لنا

لا يحل لنا تحريمه كما ان ما حرمه علينا لا يحل لنا اباحته ويروى ان تحريم
الحلال كتحليل الحرام فوجب ان لا يكون لاحدهما على الاخر مزية
والجواب انهما وان استويا في هذا الوجه الا ان للحظر مزية من حيث انه
ياثم بفعله ولا ياثم بترك المباح فكان تقديم الحظر اولى
الثامن عشر ان يكون احد العلتين ناقلة والاخرى مبقية والناقلة ما
تقتضي النقل عن الاصل الى الشرع والمبقية ما تقتضي البقاء على ما كان قبل
الشرع الى حكم شرعي وعليهم مبقية فالناقلة اولى ومن اصحابنا
من قال هما سواء **والدليل** على الوجه الاول ان الناقلة تفيد حكما
شرعيا والاخرى لا تفيد الا ما كان قبل الشرع فكان ما افاد حكما
شرعيا اولى ويدل عليه انهما دليلان تعارضا فقدم الناقل منهما على المبقي
كالخبرين **احتج** من نصر الوجه الاخر بان قال غير الناقلة تفيد تعلق
الحكم بمعنى لم يكن متعلقا به قبل ذلك وتعلق الحكم بالمعنى
مخالف لبقائه على حكم الاصل فاشتبها [illegible] الا ترى ان بقاء الحكم
الاصل لا يجوز تخصيص العموم به وبقاء حكم التعليل يوجب ما
عارضه من العموم وتاويل ما قابله من الظاهر **والجواب** ان هذا
باطل بالخبرين اذا تعارضا واحدهما ناقل والاخر مبق فان الناقل يقدم
على المبقي وان كان [illegible] منهما يفيد بقاء الحكم بدليل يوجب التخصيص
[illegible] تخصيص العموم وتاويل الظاهر **وجواب** اخر ان الناقلة تساوي
المبقية في جميع ما ذكروه وتزيد عليه وهو افادة حكم شرعي
فوجب تقديمها لهذه المزية **التاسع عشر** ان تكون احداهما توجب حدا
والاخرى تسقطه كعلتنا في ايجاب الحد للواط وعلتهم في اسقاطه

وتعليلنا في اسقاط الحد عن الردء وعلتهم في ايجابه فمن اصحابنا من قال
سوا ومنهم من قال المسقطة اولى والدليل على الوجه الاول ان الشبهة
لا تؤثر في ايجاب الحد في الشرع والدليل عليه انه يجوز اثباته بخبر
الواحد وبالقياس وبالقول المقوم مع وجود الشبهة فاذا تعارض فيه
علتان وجب ان يكونا سوا كما قلنا في سائر الاحكام احتج من نصر
الوجه الاخر بقوله صلى الله عليه وسلم ادروا الحدود بالشبهات وقوله
ادروا الحدود ما استطعتم وقوله لان يخطي الامام في العفو خير من ان يخطي
في العقوبة والجواب ان هذا ورد في الاستيفا ولهذا قال ان الامام لان
يخطي في العفو خير من ان يخطي في العقوبة احتج ايضا بان قال لو تعارض
بينتان في ذلك سقط الحد فكذلك اذا تعارض دليلان والجواب ان
هناك الشبهة اسقطت الحد بخلاف مسالتنا فان الشبهة هاهنا ليست
في الاستيفا وانما هي في ثبوته شرعا لان احدى العلتين تدل على كونه شرعا
والاخرى دلت على انه ليس بشرع وقد بينا ان مثل هذه الشبهة لا تؤثر في
اسقاط الحد والذي يوضح هذا ان الشاهد الواحد اذا شهد بالحد لم يستوف
بشهادته والراوي الواحد اذا روى خبرا عن صاحب الشرع في الحد
قبل خبره وثبت شرعا بخبره فافترقا وبان انه لا مزية لاحدهما على الاخرى
العشرون ان يكون احدهما تقتضي العتق والاخرى لا تقتضيه فهما
سوا ومن اصحابنا من قال ان التي تقتضي العتق اولى وهو قول بعض المتكلمين
والدليل على الاول انه لا مزية للعتق على الرق في كونه شرعا فكان
التعارض فيهما كالتعارض في غيرهما **احتج** المخالف بان قال مبنى العتق على
القوة والتغليب الا ترى انه يسري الى غيره واذا وقع لا يقبل الفسخ

فوجب ان يقدم ما يقتضي العتق على ما يقتضي الرق **والجواب** ان للعتق قوة
على الرق في الوقوع فاما في اثباته شرعا فلا مزية له عليه فبطل ما قالوه
الحادي والعشرون ان تكون احداهما يوافقها عموم والاخرى لا
يوافقها كعلتنا في ايجاب القطع في سرقة ما يسرع اليه الفساد وعلتهم
في اسقاطه لان علتنا يوافقها عموم القران والخبر فمن الناس من قال
ان الموجبة للتخصيص اولى والاول اصح لان العموم دليل بنفسه فاذا
انضم الى القياس قواه **والثاني والعشرون** ان تكون احدى العلتين
يعاضدها قول الصحابي فيكون اولى من الاخرى لان قول الصحابي حجة
على قول بعض العلما فاذا انضم الى القياس قواه **الثالث والعشرون**
ان تكون احدى العلتين تعم معلولاتها والاخرى لا تعم وذلك كعلة اصحاب
ابي حنيفة في عتق من عدا الوالدين والمولودين فانهم يقولون ذو رحم
النسب وهذه علة لا تعم معلولاتها لان قولهم ذو رحم محرم اي تحرم
المناكحة بينهما وهذا يوجد بين الذكر والانثى والحكم فيهما وفي
الانثيين والذكرين واحد فلم تعم علتهم جميع المعلول وعلتنا في تلك
المسالة تعم المعلولات فكانت علتنا مقدمة على علتهم
الرابع والعشرون ان تكون احدى العلتين عائدة الى الاصل بالاسقاط
كعلة اصحاب ابي حنيفة في الربا فانهم يقولون ان العلة هو الكيل
لقوله لا تبيعوا البر بالبر الى اخر الخبر فخصوا بهذه العلة القليل من
البر والشعير والملح والتمر ويقولون انه غير مكيل فعلتهم مستنبطة من
الخبر وقد عادت على اصلها بالاسقاط لان التخصيص اسقاط وعلتنا
الطعم وليست بعائدة على اصلها بالابطال وهذا يقتضي ان تكون صحيحة

غير أن ما لا يعود على أصله بالإبطال أقوى وقد ذكر الشيخ الإمام في
الخلاف وقال إن عندي يوجب بطلانه فإذا كان هذا هو الصحيح فيجب
أن يذكر في باب ما يفسد لا في باب الترجيح لأن في باب الترجيح تذكر
العلة الصحيحة ويرجح بعد ذلك قال الإمام رحمه الله والذي يدل
على فساده أنها إذا كانت عائدة على أصلها بالتخصيص بان أنه لم يعلل
الأصل وإنما علل بعض الأصل وتعليل بعض الأصل لا يكون صحيحا
قال الإمام رحمه الله وقد ذكر غير ما ذكرته في ترجيح العلل غير أن الذي ذكرته الصحاح

باب القول في الاستحسان

القول بالاستحسان باطل وهو ترك القياس لما استحسنه الإنسان
برأي نفسه من غير دليل وحكى الشافعي وبشر المريسي عن أبي حنيفة أنه كان
يقول بالاستحسان وفسراه بهذا وهو ترك القياس لما يستحسنه الإنسان
من غير دليل ولكن خالف أصحابه المتأخرون ونفوا عنه هذا التفسير
فمنهم من قال هو العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها لدليل يخصها
وهو قول أبي الحسن الكرخي ومثاله كما قال في الأكل ناسيا في
الصوم إن القياس يقتضي أن يبطل العبادة لا فرق بين أن يكون عامدا أو
أن يكون ناسيا ولكن تركنا القياس في الأكل ناسيا استحسانا لما
فيه من الخبر فعدلوا بالمسألة عن نظائرها بدليل خصها وهو الخبر وقال
بعضهم هو القول بأقوى الدليلين وهو الخبر الذي ورد في الأكل ناسيا
وترك القياس فيه وقال بعضهم الاستحسان هو تخصيص العلة بدليل وقال
بعضهم هو تخصيص بعض الجملة بالحكم فإن كان مذهبهم على ما قال الكرخي
وعلى ما قال القائل الآخر وهو القول بأقوى الدليلين فنحن نقول به وارتفع الخلاف

وإن كان مذهبهم على ما قال القائل الآخر من تخصيص العلة بدليل فقد تقدم
الكلام على ذلك وبينا فساد قولهم فيه وإن كان مذهبهم ما حكاه
الشافعي وبشر المريسي عن أبي حنيفة وهو الصحيح عنه لأنهم
ذكروا الاستحسان في موضع لا دليل فيه وهو في شهود الزنا إذا
شهد أربعة على رجل بالزنا في بيت وكل واحد منهم في زاوية من زوايا البيت
قال أبو حنيفة تقبل شهادتهم ويجب عليه الحد استحسانا فإذا قلنا لم
قال لأنه يجوز أن يكون في وسط البيت فظن كل واحد منهم أن
تلك الزاوية التي شهد بها أقرب أو كان قد جرها من زاوية إلى
زاوية وليس هذا دليل وإنما هو استحسنه من غير دليل وهكذا قال
فيمن شهد عليه شاهدان بالسرقة أحدهما بكبش أبيض والآخر بكبش
أسود قال تقبل شهادتهما ويقطع به لأنه يجوز أن يكون كل واحد
منهما رآه في جانب وكان أبيض أو أسود من أحد الجانبين فظن أن
جميعه أسود أو أبيض وليس ذلك بدليل والدليل على فساد
هذا القول قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال فإن تنازعتم
في شيء فردوه إلى الله وقال وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله
وما يستحسنه الإنسان من غير دليل لا علم له به ولا رد فيه إلى الله
ولا يعرف حكمه من الله تعالى فوجب أن يكون باطلا ويدل عليه
أن القياس دليل من أدلة الشرع فلا يجوز تركه بما يستحسنه الإنسان
من غير دليل كالكتاب والسنة ويدل عليه أنه لو كان القول بما
يستحسنه الإنسان من غير دليل جائزا لوجب أن يستوي في ذلك قول
العلماء والعامة لأن العامي يستحسن برأيه وعقله كما يستحسن العالم

ولما قلتم انه تختص به العلماء دل على فساد مذهبكم **فان قيل** عندنا الاستحسان
الذي ذهب اليه ابو حنيفة غير هذا وانما هو ترك اضعف الدليلين
لاقواهما وترك القياس لدليل اقوى منه **قلنا** المروي عن ابي
حنيفة ما ذكرناه فلا نقبل قولكم خلافه لانا نتكلم مع من يقول بقول
ابي حنيفة لا لمن يختار لنفسه مقالة ينصرها ثم نقول الدليل على ان
المذهب ما حكي عن ابي حنيفة ان ههنا مسائل على مذهبكم ليس
فيها الا مجرد الاستحسان من غير دليل فهو ما ذكرنا من شهود
الزنا فانكم تركتم القياس من غير دليل لان القياس يقتضي ان لا حد
لانه شهادة ملفقة وفي الزنا يعتبر اجتماع شهود على زنية واحدة
وايضا لو كان القول بالاستحسان صحيحا لادى الى تعارض الاقوال
لان كل احد من اهل العلم يستحسن مذهبا لنفسه خلاف مذهب خصمه
احتجوا بقوله تعالى نزل احسن الحديث وبقوله واتبعوا احسن ما انزل
اليكم من ربكم **والجواب** ان هذا امر باتباع ما انزل وكلامنا فيما
يستحسنه الانسان من تلقاء نفسه من غير دليل فلا حجة لكم في الايتين
احتج ايضا بما روي عن ابن عباس انه قال ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح **والجواب**
ان المراد بذلك ما اجمع المسلمون من اهل الحل والعقد وعندنا ما استحسنه
اهل الاجماع فهو حسن عند الله ويجب المصير اليه والعمل به
فصل اذا ثبت ما ذكرناه فالاستحسان الذي يقوله المتاخرون
من اصحابه وهو ترك اضعف الدليلين لاقواهما وقد يكون بدليل النص
وقد يكون بدليل الاجماع وقد يكون بالقياس وقد يكون

بالاستدلال بالنص مثل قولهم ان القياس يقتضي ان لا يثبت الخيار
في البيع لانه غرر ولكن استحسنا للخبر وهو حديث حبان بن
منقذ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له قل لا خلابة ولك الخيار
ثلثا والاجماع مثل قولهم ان القياس يقتضي انه لا يجوز دخول
الحمام الا باجرة معلومة ولا الجلوس فيه الا امدا معلوما لانه
ان كان اجارة يجب ان تكون المدة معلومة وان كان بيع الماء
يجب ان يكون قدر الماء معلوما والثمن معلوما ولكن تركناه
لاجماع المسلمين على الدخول من غير اجرة معلومة والقياس
مثل ما قالوا القياس يقتضي ان من حلف لا يصلي فدخل في الصلاة
يحنث بمجرد الدخول لانه يسمى مصليا ولكن تركناه استحسانا
وقلنا لا يحنث حتى ياتي بالركعة لان ما دون الركعة لا يعتد به فهو
بمنزلة ما لو لم يكبر والاستدلال مثل قولكم ان القياس ان من قال ان
فعلت هذا فانا يهودي او نصراني لا يكون حالفا لانه لم يحلف بالله ولكن
جعلناه حالفا بضرب من الاستدلال وهو ان الهاتك للحرمة بهذا القول
بمنزلة الهاتك لحرمة قوله والله **قال الامام** رحمه الله هذا ايضا
قياس غير انهم يزعمون انه استدلال او ليس بقياس فيفرقون بين القياس والاستدلال
في هذه المسالة ومعهم مسائل على ما بينا من ابطال الفرق انه لا فرق بين القياس وبين الاستدلال

باب القول في الاشيا قبل ورود الشرع وباب استصحاب الحال في القول باقل ما قيل وايجاب الدليل على النافي

اختلف اصحابنا في الاعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع فمنهم من قال انها
على الوقف ولا حكم فيها بالحظر ولا بالاباحة وهو قول ابي علي

الطبري وابي بكر الصيرفي وهو مذهب الاشعرية ومنهم من قال هي على الاباحة
وهو قول ابي العباس وابي اسحق والقاضي ابي حامد وبه قالت المعتزلة البصريون
ومنهم من قال انها على الحظر وهو قول ابي علي بن ابي هريرة وهو مذهب المعتزلة
البغداديين فعلى الوجه الاول اذا وجدنا عينا من الاعيان المنتفع بها لا
يجوز القضاء فيها بحظر ولا اباحة ابدا الى ان ينكشف حاله بقيام الدليل
عليه وعلى القول الثاني اذا وجدنا عينا من الاعيان ولم نجد ما يمنع من الانتفاع
بها من جهة الشرع اقدمنا على الانتفاع بها بحكم الاصل وعلى الوجه
الثالث اذا وجدنا عينا من الاعيان المنتفع بها ولم نجد دليلا في الانتفاع
بها من جهة الشرع لزمنا اجتنابها وحرمناها بحكم الاصل والصحيح
هو المذهب الاول والدليل عليه ان المباح ما اذن فيه صاحب
الشرع والمحظور ما حرمه صاحب الشرع فاذا لم يوجد ورود الشرع في
عين بحظر ولا اباحة فليس الا الوقف لان طريق الاباحة الاذن ولم يوجد
وطريق التحريم المنع ولم يوجد ويدل عليه ان هذه الاعيان ملك لله تبارك
وتعالى وله ان يبيح الانتفاع بها وله ان يمنع ذلك وله ان يوجب ذلك
وجميع ذلك مفوض الى ارادته ومشيئته فاذا لم يوجد حظر ولا اباحة
ولا ايجاب لم يكن لبعض هذه الاقسام مزية على البعض فلا يبقى الا
التوقف في الجميع ويدل عليه انه لو كان العقل يوجب حكما معينا
في هذه الاعيان من حظر واباحة لما جاز ان يرد الشرع عليه لان الشرع
لا يرد بمخالفة العقليات وانما يرد بمجوزات العقول ولهذا لا
يجوز ان يرد الشرع بان الشخص الواحد يجوز ان يكون في مكانين في حالة
واحدة لان ذلك من مستحيلات العقول ولما وجدنا الشرع ورد في هذه

الاعيان بالحظر تارة وبالاباحة اخرى دلنا ذلك على ان العقل لا مجال له في
ذلك وانه لم يوجب فيها حظرا ولا اباحة فان قيل هذا ان لزمنا في الحظر
والاباحة لزمكم في الوقف فانكم تقولون العقل يوجب الوقف ثم
وجدنا الشرع ورد بخلاف الوقف من الحظر تارة والاباحة اخرى
فكل جواب لكم عن الوقف فهو جوابنا عن الحظر والاباحة لانه اذا
جاز عندكم ان يكون على الوقف بموجب العقل ثم يرد الشرع فيها
بالحظر والاباحة جاز لغيركم ان يقول هو على الحظر وان جاز ورود الشرع
فيه بالاباحة او على الاباحة وان جاز ورود الشرع فيه بالحظر والجواب
ان هذا يلزمكم ولا يلزمنا لان من قضى فيها بالحظر والاباحة يجعل ذلك
حكما موجبا بالعقل والعقل اذا اوجب شيئا لا يجوز ورود الشرع
بخلافه واما نحن فلا نحكم فيه بحكم معين وانما معنى قولنا الوقف انا توقفنا
عن ايجاب حكم معين فيها على وجود الدليل المقتضي لذلك والتوقف لعدم
الدليل يجوز ان يرد عليه ما يزيله بالكشف عن الدليل لان الوقف كان
لهذا المعنى فافترقا من هذا الوجه ويدل عليه انا وجدنا الشرع ورد بتحريم
اشيا وتحليل اشيا ولو كان الحكم في الاشيا قبل ورود الشرع الحظر
لما ورد الشرع الا بالاباحة لان الحظر قد علم بالاصل ولو كان الاصل
فيها الاباحة لما ورد الشرع الا بالحظر لان الاباحة قد علمت من الاصل
بالعقل فلما رايناه ورد تارة بالاباحة دل على ان طريق الحظر الشرع
وطريق الاباحة الشرع والاصل فيهما الوقف كما قلناه وليس في العقل
قضية بحظر ولا اباحة ويدل عليه ان قول من قال انها على الحظر لا ينفصل عن
قول من قال انها على الاباحة وقول من قال انها على الاباحة لا ينفصل عن قول

من قال انها على الحظر او الاباحة لا مزية لاحدهما على الاخر واذا تعارض القولان سقطا
ووجب الرجوع الى ما ذكرناه من طلب الدليل المقتضي لذلك احتج
من قال بالحظر بان قال هذه الاعيان ملك لله تعالى والانتفاع بملك الغير لا
يجوز الا باذنه كما في سائر املاك الادميين والجواب ان املاك الادميين
حرم الانتفاع بها قبل الاذن بالشرع ولولا ورود الشرع بذلك لسلكنا
فيها طريق الوقف كما في مسألة الخلاف وكلامنا في اعيان لم يرد
الشرع فيها بالحظر ولا بالاباحة فبطل هذا القياس وجواب اخر ان
املاك الادميين حجة عليكم فانه ما لا ضرر على المالك فيه لا يمنع الغير من
الانتفاع به كالقعود في ظل حائطه والمشي في ضوء سراجه فيجب
ان يكون هاهنا لا يحرم الانتفاع بشيء من الاعيان قياسا على املاك
الادميين لانه لا ضرر على الله تعالى في الانتفاع بشيء من الاعيان التي
ملكها وجواب اخر انه ان كانت هذه الاعيان ملكا لله تعالى فلا يجوز
الانتفاع بها الا باذنه اعتبارا باملاك الادميين فالناس عبيد الله تعالى
فيجب ان لا يمنعوا من الانتفاع بما يحتاجون اليه لصلاح ابدانهم
واحوالهم اعتبارا بعبيد الادميين الا ترى ان الواحد منا اذا كان له
عبيد جاز لهم ان ينتفعوا بما يحتاجون اليه في صلاح ابدانهم واحوالهم
من مال المولى بغير اذنه ولما ثبت انه لا يجوز الانتفاع بشيء من ذلك دل
على بطلان هذا الاعتبار لانه يلزمهم نقيضه ان لا يمنعوا من الانتفاع
بهذه الاعيان وفي ذلك ابطال مذهبهم وافساد قولهم احتج ايضا بان قال
اذا اقدمنا على الانتفاع بهذه الاعيان لم نامن ان يعاقبنا الله تعالى لانه ربما
كان حراما واذا تركنا ذلك امنا هذا المعنى فكان القول بما قلناه اولى

لان فعل المحظور لا يجوز وترك المباح جائز والجواب ان هذا يعارضه
انا لا نامن ان يكون الانتفاع بها واجبا فيعاقبنا الله سبحانه على ترك ذلك
لان العقاب يتعلق تارة بالترك وتارة بالفعل فيجب ان لا يقدم على
الفعل لهذا المعنى واذا بطل ان يقال هذا في الترك بطل ان يقال في
الفعل وجواب اخر انه لو جاز ان يقال هذا لجاز ان يجعل هذا طريقا
في ايجاب العبادات مثل الصوم والصلاة قبل ورود الشرع مهملا
خوفا من ان تكون واجبة فلا نامن من العقاب بتركها ولما بطل ان
يقال هذا هناك بطل ان يقال هاهنا احتج من قال بالاباحة بقوله تعالى
قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وهذا
يدل على ان الاصل في الاعيان الاباحة والجواب ان هذا وارد في
الطيبات التي ورد الشرع باباحتها فنحملها على هذا بدليل ما ذكرناه
وجواب اخر ان هذا يعارضه قوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم
الكذب هذا حلال الاية فمنع ان يحكم في شيء بالتحليل او التحريم وسماه
كذبا فدل على ان الامر في ذلك موقوف على ارادته وقضائه احتج
ايضا بان قال هذه الاعيان ملك لله تعالى والانتفاع بملك الغير على وجه
لا يستضر به المالك جائز والدليل على ذلك املاك الادميين فانها
يجوز الانتفاع بها على وجه لا يستضر به المالك مثل الاستظلال
بظله والمشي في ضوء سراجه ولا ضرر على الله تعالى في انتفاعنا
بهذه الاعيان فوجب ان يكون الانتفاع بها جائزا على الاطلاق
والجواب ان هذا لو كان طريقا للاباحة لوجب ان نقول انه لا يجوز ان
يرد الشرع فيها بالتحريم كما لا يجوز لاحد ان يمنع الناس من الاستظلال

بطله والمشي في موضع سراجه ولما اجمعنا على ان ذلك يجوز ان يرد الشرع
به دل على بطلان ما قلت **احتج** ايضا بان قال الحكيم لا يخلق شيئا الا
لغرض ووجه من الحكمة يقتضي خلقه وقد خلق الله هذه الاعيان فلا
يخلو اما ان يكون خلقها للمنفعة او للمضرة بطل ان يكون قد
خلقها للمضرة لان هذا لا يليق بالحكيم بقي القسم الثاني وهو انه
خلقها للانتفاع بها واذا ثبت هذا فلا يخلو اما ان يكون خلقها لنفع
نفسه او لنفعنا بطل ان يكون خلقها لنفع نفسه لان الله تعالى مستغن
عن ذلك بقي ان يكون قد خلقها لنفع الناس واذا ثبت هذا ثبت ان
الانتفاع بها جائز اذ لا يخرج خلقه اياها عن هذين القسمين لان
القسم الثالث عبث ولعب وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويدل عليه قوله
تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا **والجواب** ان هذا ينبني على
اصلكم الباطل ان افعال الله تعالى معللة ونحن لا نقول ذلك بل نقول
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد **وجواب** اخر انا ان سلمنا ذلك تسليم
نظر لا تسليم اعتقاد فهو تقسيم باطل من وجهين احدهما انه يبطل
بالاعيان المحرمة بالشرع كالخمر والخنزير فانه لا يخلو اخلقه لها
من ضرر او نفع او يكون قد خلقها لا لضر ولا نفع بطل ان يكون قد
خلقها للضر لان ذلك لا يليق بالحكيم فبطل ان يكون خلقها لا
لنفع ولا لضر لان ذلك عبث وبقي ان يكون خلقها للانتفاع بها والله
تعالى مستغن عنها وعن الانتفاع بها فقد حرمها علينا ومنعنا من الانتفاع بها
فكل جواب لكم عن خلقه الخمر والخنزير فهو عذر لنا في هذه الاعيان
والثاني انا نسلم انه خلقها للانتفاع وانه لا يجوز ان يكون خلقها

لينتفع هو بها لانه مستغن عن ذلك غير انه خلقها لغيره من البشر
من الضرورة ان يكون نفع ذلك الغير بل يجوز ان يكون قد خلقها لنا
ويجوز ان يكون قد خلقها لقوم اخرين غيرنا لنوصلها اليهم في وقت
اخر ويعلمهم انها طرينا واذا كان ذلك جائزا بطل ان يكون قد
خلقها لنفعنا فلا يبقى لكم حجة او نقول يجوز ان يكون قد خلقها لنا
ولكن يوصلها الينا على صفة مخصوصة غير الصفة التي عليها او
نقول يجوز ان يكون قد خلقها ليمتحن بها خلقه في تركها وان يثيبهم
على اجتنابها وهذا ايضا وجه صحيح للحكمة او خلقها لنا ليوصلها
الينا في وقت اخر غير هذا الوقت كما انه خلق الجنة والنار ليوصلهم
اليها في وقت اخر واذا احتملت هذه الوجوه بطل حمل الامر فيها
على الاباحة والعقل بما ذكروه ويحتمل انه خلقها ليستدل بها
على الربوبية والقدرة واما الاية فلا حجة فيها لانه قال خلق لكم ما في
الارض جميعا وليس فيه انه اباح الانتفاع بها ويجوز ان يكون للثواب
على تركها او الاستدلال بها على الربوبية والدليل عليه ان هاهنا اعيانا
لا يجوز الانتفاع بها بالشرع كالخمر والخنزير وليس لها فائدة الا ما ذكرنا
احتج ايضا بان قال المباح ما لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه وعندكم
ان من فعل شيئا قبل الشرع لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه
والجواب ان المباح عندنا ما اخبر صاحب الشرع انه لا ثواب في فعله
ولا عقاب في تركه وذلك لم يوجد هاهنا وما الزمتم لا يلزم لانا لا نقول انه
يستحق عليه عقابا ولا ثوابا ولا نقول انه مباح بل نقول انتفاء الثواب
والعقاب فيه لان الشرع لم يرد بتعلق الثواب والعقاب على ذلك

الفعل فكان ذلك مباحاً وهذا كما نقول إن فعل البهيمة لا يتعلق به
ثواب ولا عقاب لأن الشرع لم يرد بذلك ولا يسمى فعل البهيمة مباحاً
كذلك في مسألتنا مثله احتج أيضاً بأن قال القول بالوقف يؤدي
إلى ترك الوقف وذلك أن القول به لا يخلو إما أن يكون حقاً فيجب اعتقاده
أو باطلاً لا يجوز اعتقاده فإن كان حقاً وجب اعتقاده وبطل القول
بالوقف لأنه قد وجب الاعتقاد وإن كان باطلاً لم يجز القول به
والجواب أن الوقف هو الحق ومعناه أنه لا عقاب على أحد فيما
يفعله ولا ثواب في شيء يفعله ولا وجوب لشيء من الأشياء حتى يرد الشرع
به حتى الوقف الذي قلناه وليس إذا كان ذلك هو الحق وجب فيه
الاعتقاد إذا لم يكن على صفة الوجوب فيجب أن يقيم الدليل على
ذلك ولأنه إذا كان حقاً يجب اعتقاده وليس هاهنا ما يوجب الاعتقاد
وجواب آخر أنه يجوز أن يكون الشيء على صفة من الصفات ثم لا يجب على
الإنسان فيه معرفة ولا اعتقاد ألا ترى أن كثيراً من المخلوقات كالبهائم
وغيرها لها صفات هي عليها في الحقيقة ثم لا يجب البحث عنها والكشف
عن حقيقتها ثم لا يقال إنه لما لم يجب معرفتها على حقيقتها وصفاتها
لم تكن تلك الصفات ثابتة لها على الحقيقة فكذلك هاهنا مثله

فصل وأما استصحاب الحال فضربان استصحاب حال العقل
واستصحاب حال الإجماع فأما استصحاب حال العقل فهو طريق يصلح
أن يفزع إليه المجتهد عند عدم الدليل الشرعي وذلك مثل أن يقول الشافعي في الوتر إنه ليس
بواجب لأن الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة وطريق اشتغالها الشرع وقد طلبت
أصول الشريعة فلم يوجد ما يدل على اشتغال الذمة بالوتر فوجب البقاء على حكم الأصل

لأن الوجوب بالشرع فإذا لم يرد به الشرع فلا وجوب ومن قال إن الوتر واجب
احتاج إلى دليل شرعي يوجب الانتقال من هذا الأصل إلى الشرع وقد يكون
النقص مثل أن يقول في دية اليهودي إنها ثلث دية المسلم لأن الأصل
براءة الذمة وفراغ الساحة وقد طلبت في أصول الشريعة ما يدل
على اشتغالها منه فلم نجد إلا هذا القدر فوجب البقاء فيما زاد على حكم
الأصل ومن ادعى ذلك احتاج إلى دليل فهذا صحيح ما دام عادماً للدليل
فإذا ظفر بدليل شرعي فإنه يجب الانتقال عنه إلى ما يوجبه الشرعي
سواء كان نطقاً أو مفهوماً أو نصاً أو ظاهراً لأن هذه الأقسام
كلها من أدلة الشرع واستصحاب الحال هو التمسك بعدم الدليل
فإذا وجدنا دليلاً من أدلة الشرع زال ذلك العدم وبطل التمسك بالأصل

فصل وأما استصحاب حال الإجماع فهو أن يستصحب حكم
الإجماع في موضع الخلاف وذلك مثل أن يقول الشافعي في المتيمم
إذا رأى الماء في أثناء صلاته إنه لا يبطل تيممه ولا صلاته لأنا أجمعنا على
صحة إحرامه وانعقاد صلاته قبل وجود الماء فوجب أن يستمر على ذلك
الحكم إلا أن يقوم الدليل على الانتقال عنه فهذا النوع قد اختلف
أصحابنا في صحته فمنهم من قال هو صحيح وهو مذهب أبي بكر الصيرفي
واختيار المزني وأبي ثور وهو مذهب داود ومنهم من قال إنه باطل
وهو الصحيح دليلنا هو أن موضع الإجماع هو تيمم عادم الماء
وموضع الخلاف المتيمم الواجد للماء وهما صورتان مختلفتان
ومسألتان منفردتان والاستدلال بأحدهما على الأخرى باطل
وصار كالتوسل في مسألة والاستدلال بإجماع على مسألة أخرى

لا يجوز ذلك كذلك في مسئلتنا مثله ويدل عليه أن الاستدلال بالإجماع والإجماع
غير موجود في موضع الخلاف والحجة متى لم تكن موجودة في مسئلة
موضع الخلاف لم يجز الاحتجاج بها إذ لو جاز ذلك لجاز أن يستدل
بالإجماع في كل مسئلة تشتمل ما ذكرناه ليثبت هذه المسئلة بالإجماع
لقول الإجماع حجة في مسئلة أخرى يجب أن يكون حجة هاهنا
وهذا طريق فاسد يدل على صحة هذا ألفاظ صاحب الشرع فإنها لما
كانت حجة في المسائل لم يجز الاحتجاج بها إلا في موضع يكون موجوده
فيه متناولة فأما إذا كانت معدومة فلا يجوز الاحتجاج بها مع العدم ويدل
عليه أن المستدل بها مستدل من غير أن يكون معه في موضع الخلاف
دليل من جهة العقل ولا من جهة الشرع فلا يجوز أن يعول عليه قال الإمام
رحمه الله وكان القاضي يقول داود لا يقول بالقياس الصحيح وهاهنا
يقول بقياس فاسد لأنه يحمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة
ويقول لما كانت صلاته صحيحة في حال عدم الماء يجب أن يكون صحيحة في حال
وجود الماء وهو نفس القياس إلا أنه ليس معه علة تجمع بينهما ويدل عليه أن
القول بهذا يؤدي إلى تكافؤ الأدلة لأنه كما يستدل هو بصحة العبادة
لسقوط الفرض عنه فلذلك خصمه يعارضه أن الأصل بقاء العبادة في ذمته بالشرع
فلا يحكم بسقوطها عنه إلا باليقين ومثال ذلك أنه إذا قال في مسئلة التيمم
أن الأصل انعقاد صلاته وصحة إحرامه لموجب الإجماع فمن قال إنه زال فعليه
أن يحتاج إلى دليل فخصمه يعارضه ويقول أجمعنا على اشتغال ذمته بفرض هذه
العبادة وفعلها والأصل بقاؤها في ذمته فمن قال إن بهذا الفعل سقط الفرض
يحتاج إلى دليل فإن قال أجمعنا على اشتغال ذمته بالفرض قبل فعل هذه العبادة

فأما بعد فعلها فهو موضع الخلاف قال له الخصم وكذلك إذا أجمعنا على
انعقاد إحرامه وصحة صلاته قبل رؤية الماء فأما بعد وجود الماء فهو
موضع الخلاف فيؤدي إلى ما ذكرناه من تكافؤ الأدلة وليس أحدهما
بأولى من الآخر ولا لأحد الإجماعين مزية على الآخر فلا يبقى إلا التكافؤ
والتوقف احتج المخالف بقوله تعالى ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها
من بعد قوة أنكاثا وفي مسئلتنا متى أبطلنا ما دل عليه الإجماع فقد نقضنا
ما ثبت بالإجماع والقرآن يمنع من ذلك والجواب أنه لا دليل لهم في هذه
الآية لأن الآية تمنع من نقض ما هو ثابت وهاهنا ما أجمعوا عليه غير
ثابت في موضع الخلاف فما نقضنا شيئا احتج أيضا بأن زوال الإجماع يقين
والخلاف شك واليقين لا يجوز إزالته بالشك والدليل عليه أنه لو كان
على يقين من الطهارة وشك في الحدث كان الحكم لليقين ولا يزيله
بالشك ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن الشيطان يأتي أحدكم
فينفخ بين أليتيه فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا فأمر بالبناء على اليقين
الطهارة ومنع من الانتقال عنه بالشك فكذلك في مسئلتنا مثله والجواب
أنا نسلم أن اليقين لا يزال بالشك غير أنه ليس في مسئلتنا يقين لأن اليقين كان بالإجماع
وقد زال فقطعنا بالخلاف الواقع فلا معنى للبقاء على حكم اليقين مع تحقق زواله
بخلاف ما قالوه من الحدث فإنه مشكوك فيه والطهارة يقين فلا تزال بالشك
ولأنه من مسئلتنا أن يحدث بعد الطهارة فإنه لما زال يقين الطهارة بظهور الحدث
انتقلنا عن ذلك اليقين كذلك في مسئلتنا مثله وهذا أصح لأن الخلاف والإجماع
متضادان كما أن الحدث والطهارة متضادان فلا فرق بين الموضعين وما كان
هذا حجة لنا من هذا الوجه احتج من نصر استصحاب حال الإجماع بحجة

بان قالوا اجمعوا عليه من الحكم لا يجوز عليه الخطأ فلا يجوز تركه الى ما يجوز
عليه الخطأ الا ترى ان قول المجمعين لما لم يجز عليه الخطأ لم يجز تركه للقياس
والجواب ان الاجماع غير موجود في مسألة الخلاف فلا يصح هذا القول
وجواب اخر انه لو كان هذا صحيحا لوجب الا يقبل القياس في هذه المسألة
وانما لما كان القياس لا يقبل في موضع الاجماع ولما قلت يجوز الانتقال عنه
بالقياس وخبر الواحد دل على بطلان هذا القول وهذا صحيح لانه قال الاصل
انتفاء دلالته وبنا الحوالة من زعم انه قد زال الاحتياج الى دليل ولا خلاف انه
لو وجد دليل الخبر الواحد والقياس يلزمه الكلام عليه فيبطل هذا
الدليل ويخالف ما قاسوا عليه لان الاجماع موجود في مسألتنا الاجماع
قد زال بوجود الخلاف فبطل قولكم احتج ايضا بان قال قول المجمعين
حجة فوجب استصحابه في موضع الخلاف كالفاظ صاحب الشرع
والجواب ان قول المجمعين حجة ما داموا عليه وبالخلاف قد زال قول المجمعين
وههنا زال وما قستم عليه لان قول صاحب الشرع هناك قائم فينا والموضع
الخلاف ووزان ذلك من مسألتنا ان يرد اللفظ حكما في موضع فانه لا يجوز
استصحابه في موضع لا يتناوله وورد لفظ دال على حكم ثم ورد النسخ
فانا لا نستصحب حكم ذلك اللفظ بعد وجود النسخ كذلك في مسألتنا
بالاختلاف زال الاجماع فلا معنى لاستصحاب حكمه بعد زواله احتج ايضا
بان قال الاجماع لا ينعقد الا عن نطق وان لم يظهر لنا والاستدلال بالنطق
في موضع الخلاف جائز كذلك في موضع الاجماع فوجب ان يجوز الاستدلال
بالاجماع في موضع الخلاف والجواب انه قد يصدر الاجماع عن لفظ يجب البقا
على حكمه في حال الخلاف وقد يصدر عن معنى فلا يجب البقا على حكمه ولكن

ان حملوا الامر على احدهما الاولى ان نحمله على الاخر فوجب التوقف في
ذلك والرجوع الى طريق اخر وجواب اخر انه اذا كان العقد عن لفظ الا انه
يجوز ان يكون ذلك اللفظ مقصورا على موضع الاجماع لا يتعداه فلا يجوز
الاستدلال به واثبات حكمه في موضع الخلاف بالشك احتج ايضا
بان قال ما ثبت بالعقل من براءة الذمة يجب استصحابه في موضع الخلاف
فكذلك ما ثبت بالاجماع والجواب ان هناك دليل العقل قائم في براءة الذمة
في موضع الخلاف فجاز استصحابه بخلاف مسألتنا فان دليل الاجماع
غير قائم في موضع الخلاف فوزانه من ذلك ان يرد دليل العقل بوجود
دليل شرعي يوجب اشتغال الذمة فلا يوجب حينئذ استصحابه
بعد زواله فصل واما القول باقل ما قيل فيه فهو ان يختلف
العلماء في مسألة على قولين او ثلثة فيوجب بعضهم قدرا ويوجب بعضهم
اقل من ذلك وذلك مثل اختلافهم في دية اليهودي والنصراني فان عندنا
هي ثلث دية المسلم وعند اصحاب ابي حنيفة مثل دية المسلم وقال بعضهم
نصف دية المسلم ومثل زكاة الفطر فانه يجب عندنا خمسة ارطال
وثلث وعند ابي حنيفة ثمانية ارطال وجملته ذلك ان الاستدلال بهذا يقع من
وجهين احدهما صحيح والاخر فاسد فاما الصحيح فهو ان يقع الاستدلال
براءة الذمة الا فيما دل الدليل على اشتغال ذمته وهو ثلث الدية فان الاجماع
قد دل عليه وما زاد على ذلك يجب ان يكون باقيا على الاصل براءة الذمة
فلا يجوز ايجابه الا بدليل فهذا نوع من استصحاب حال العقل وهو صحيح
وحكمه ما ذكرناه واما الضرب الذي ليس بصحيح فهو ان يقول
ثلث الدية متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فلا يجوز ايجابه بالشك فهذا
غير صحيح لانه لم يستدل باستصحاب حال العقل وانما جعل كونه

مسكوكًا فيه طريقًا للإسقاط وكما لا يجوز الإيجاب بالشك فالإسقاط
أيضًا لا يجوز بالشك فليس له أن يتعلق بالشك في الإيجاب ويمنع منه إلا وله
أن يتعلق به في الإسقاط ويمنع منه **فصل** وأما الاستدلال بالسكوت
وهو أن يسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيان شيء فيستدل بذلك على عدم
الوجوب ويجعل سكوته عن بيانه دليلًا لعدم الوجوب وهو على ضربين
أحدهما أن يكون السكوت في موضع الحاجة إلى البيان والثاني أن يسكت
في غير وقت الحاجة فأما الأول فهو دليل من أدلة الشرع وهو في معنى
الاستدلال بالأصل في براءة الذمة وذلك مثل ما روي أن أعرابيًا جاء إلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هلكت وأهلكت فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم وماذا لك فقال واقعت أهلي في نهار رمضان فقال أعتق
رقبة فأوجب عليه عتق رقبة ولم يوجب على الزوجة وهذا وقت الحاجة
إلى البيان فلو كانت الكفارة واجبة عليها لبين لأن تأخير البيان
عن وقت الحاجة لا يجوز ومن ذلك ما استدل به الشافعي في الخضراوات
أنه لا زكاة فيها لأنه كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مباطخ
ومقاثي وخضراوات ولم ينقل أنه أخذ منها الصدقة ولا بعث إليها السعاة
ولا بين حكمها في الصدقات كما بين حكم الأنعام والزرع فلو كانت
واجبة فيها لبين كما بين في سائر الأصول الزكاتية فجعل سكوته
دليلًا على عدم الوجوب وأما الضرب الثاني وهو أن يترك البيان في
غير موضع الحاجة فلا يكون ذلك دليلًا على عدمه وذلك مثل قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فأوجب القطع ولم يوجب الغرم
وإذا كان النصاب تالفًا في يده فلا يستدل بذلك على أن الغرم عليه غير واجب

في معنى أنه لو كان واجبًا لبينه ويخالف القسم الأول لأن هناك لا يجوز تأخير
البيان عن ذلك الوقت مع الحاجة الداعية إليه فيستدل بذلك على أنه لو كان
واجبًا لما سكت عنه وهاهنا لا حاجة إلى البيان في هذا الموضع لأن الآية
لم ترد في شأن من تلف النصاب في يده وإنما وردت في بيان حكم
السرقة ويجوز أن يستفاد منها بعض البيان وبعضه من موضع آخر فدل
على الفرق بينهما **فصل** والنافي للحكم يفتقر إلى إقامة الدليل
على ما يدعيه من النفي كما أن المثبت يجب عليه إقامة الدليل على ما يدعيه
من الإثبات ومن أصحابنا من قال إن النافي لا دليل عليه وذلك مثل
أن يقول الحلي لا زكاة فيها فيقال له ما الدليل فيقول أنا ناف فلا دليل
علي وإنما الدليل على المثبت وهذا خطأ وهو قول بعض أصحابنا **والدليل**
على فساده قوله تعالى بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه فذمهم الله تعالى بأن
قطعوا بالنفي من غير دليل فدل على أن ذلك باطل ويدل عليه أن القطع بالنفي
لا يكون إلا عن دليل كما أن القطع بالإثبات لا يكون إلا عن دليل
فإذا وجب على من يدعي الإثبات إظهار ما يقتضي الإثبات فكذلك
يجب على النافي إظهار ما يقتضي النفي **واحتج** المخالف بأن النافي لا
يدعي شيئًا وإنما هو مانع فوجب أن لا يجب عليه الدليل ألا ترى أن من
ادعى النبوة يطالب بإقامة المعجزة عليه ومن أنكر نبوته ونفاها فلا يحتاج
إلى إقامة البينة على إنكاره **والجواب** أنا لا نسلم فإن من أنكر النبوة
وقطع بنفيها يحتاج إلى دليل لأنه يقول لو كنت رسولًا مبعوثًا إلى الخلق
لكان لك معجزة تدل على صدق ما تدعيه لأن الله تعالى إذا بعث نبيًا يجعل له
من المعجزة ما يدل على صدق نبوته فلما لم يكن معك معجزة دل ذلك على أنك

بأني وأما إذا قال أنا شاك في نبوتك ولا أعلم هل أنت نبي أم لا فلا يجب عليه
الدليل لأنه لم يقطع بالنفي وإنما هو شاك لا يدعي شيئا فتركناه وشكه
وأوجبنا الدليل على مدعي النبوة لإزالة شكه وإنه من مسائلنا أنه تعالى
له هل يجب في الحلي زكاة فيقول لا أعلم وأنا شاك في ذلك فلا نطالبه
بالدليل وفي مسألتنا لا يظهر الشك وإنما هو قاطع بالنفي فيجب أن
يكون له دليل على صحة ما يدعيه فإن قالوا احتج أصحابنا بأن النافي منكر
للحق والمنكر للحق لا بينة عليه وإنما البينة على المدعي والدليل عليه أن
الدعاوى من ادعى حقا احتاج إلى البينة ومن أنكر لا نطالبه بالبينة
والجواب أنا لا نسلم فإنه لا بد له من بينة وهو اليمين واليمين أيضا بينة
شرعية وإنما لم يجب عليه إقامة الشهود ولا يسمع لأن النفي لا طريق للشهود
إلى إثباته فإنه لا يحيط علمهم بذلك فجعلنا له بينة تدل على ما يدعيه
وهو اليمين لأنه يمكنه الوقوف من حال نفسه على نفي ما يدعى عليه
فقبلنا يمينه وهو حجة شرعية ولهذا نطالب بها كما نطالب المدعي
بالشهادة والدليل عليه أنه إذا أمكن صدق بينة النافي سمعنا بينته
وهو أن يدعي عليه رجل أنه قتل أخاه فينكر ويقيم الشهود
بينة أنه كان في ذلك الوقت الذي يدعي عليه القتل فيه معهم ولم يفارقهم
وإن كان ذلك كذب فإنا نقبل شهادته على النفي حيث أمكن صدقها
وجواب آخر أن المدعي إن كان عينا فثبوت يد المدعى عليه بينة
تشهد له بصدق ادعائه وإن كان دينا فبراءة ذمته في الأصل دليل
على صدق ما يدعيه فلم يخل من بينة بخلاف مسألتنا فإنه لا بينة مع
هذا النافي فلا يجب قبوله من غير دليل احتج أيضا بأن من نفى صلاة

سادسة لا يحتاج إلى دليل وكذلك هاهنا والجواب أنه لا بد
في نفيها من دليل وهو أن نقول إن الله تعالى لا يتعبد الخلق بالعبادة
إلا ويجعل لهم معرفتها طريقا من جهة الدليل فلما لم نجد ما يدل
على وجوب صلاة سادسة دل على نفي الوجوب ويستدل بعدم الدليل على عدم الوجوب

باب في بيان استعمال الأدلة واستخراجها

إذا نزلت بالعالم حادثة وجب عليه طلبها في نصوص الكتاب
والسنة فإن وجدها منصوصا عليها قضى بما يقتضيه النص وإن لم
يجدها في نص كتاب ولا سنة طلبها في ظواهر الكتاب والسنة
وفي مفهومها ومنطوقها وفي أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن
وجد في شيء من ذلك قضى بها بما يقتضيه الظاهر فإن لم يجد
طلب الدليل في إجماع العلماء فإن وجدها قضى بما يقتضيه الإجماع
فإن لم يجد طلب في الأصول والقياس فإذا رد إلى الأصل ينظر في تعليله
وأول ما يبدأ به أنه يطلب التعليل في المنصوص فربما كان
منصوصا على تعليله وذلك مثل أن تكون الحادثة نبيذ الزبيب
ونبيذ التمر هل هو حرام أم لا فالتعليل منصوص عليه لأن الله تعالى
قال إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في
الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون
فذكر من أوصافه ما هو معلوم عندنا بالعادة فلا يجوز أن يكون
ذكره لتعريفها بل يجب أن يكون ذكره تعليلا فيعلل بذلك فإذا
وجد التعليل منصوصا عليه ينظر فيه فإن وجده مستقيما علق الحكم
عليه وإن وجده لا يطرد بل ينتقض لم يمنع إقامة البرهان عليها بالشرع

علم انها بعض اوصاف العلة فيضيف اليها من الاوصاف التي
يدل الدليل على صحتها وعلق الحكم عليها وبيان ذلك ان اصحاب
ابي حنيفة يقولون ان الامة اذا اعتقت تحت عبد ثبت لها
الخيار لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لبريرة ملكت بضعك فاختاري
فعلق بملك البضع فنقول لهم هذا بعض العلة والمراد به ملكت
بضعك تحت العبد والعبودية وصف يدل عليه خبر عائشة رضي الله
عنها انها قالت اعتقت بريرة فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان زوجها عبدا ولو كان حرا ما خيرها فان لم يجد تعليل
الاصل منصوصا عليه عدل الى المفهوم فان لم يجد نظر في
الاوصاف المؤثرة في ذلك الحكم واختبرها مفردة ومجتمعة
فاذا اوجب الحكم حال الاجتماع ولم يوجب حالة الانفراد علم
ان جميعها علة كالطعم والجنس وان كان الحكم في حال الاجتماع
والانفراد واحدا اسقط ما لا تاثير له وعلق الحكم على المؤثر
وذلك مثل ان ينظر في علة الخمر فيقول للخمر صفات مثل كونها
مائعا ومثل الحمرة ومثل الرائحة ومثل الشدة لا يجوز ان يكون الحكم
متعلقا بكونها مائعا لان ذلك لا يستدعي التحريم بدليل الماء وسائر
المائعات ولا بكونها حمراء ولا برائحتها لان شيئا من ذلك لا
يستدعي التحريم فيجب ان يكون ثابتا لما فيها من الشدة المطربة
الصادة عن ذكر الله وعن الصلاة ثم لا يقتصر على ذلك بل يختبر
تاثيرها فيقول اذا زالت هل يزول التحريم فيجد التحريم زائلا بزوال
هذه الصفة وان كانت سائر الصفات قائمة كما كانت فيعلم

حينئذ ان العلة هي الشدة المطربة وتعلق الحكم عليها ولا يفعل
ذلك في جميع العلل الشرعية اذا نظر في الاصل فلم يجد علة
منصوصا عليها ولا ظفر باوصاف مؤثرة في ذلك الحكم نظر في
الاشباه الدالة على الحكم على الوجه الذي بيناه فان لم يجد علة
بالاشباه المجردة ان كان يرى تجرد الشبه دليلا على الاحكام
فان لم يسلم له شيء من ذلك علم ان الحكم في الاصل مقصور عليه
لا يتعداه فيفزع حينئذ الى الاصل في براءة الذمة ويقضي فيه بما ذكرناه

من الاوجه الثلاثة التي قدمناها من الحظر او الاباحة او
الوقف على الوجه الذي تقدم

باب القول في التقليد وبيان اقسامه وما يسوغ فيه التقليد وما لا يسوغ

قد تقدم الكلام في الادلة التي يفزع اليها المجتهد في معرفة
الاحكام واستوفينا الكلام فيه بطرقه واقسامه والكلام
هاهنا فيما يرجع اليه العامي وهو التقليد وجملته ان حد التقليد
هو قبول القول من غير دليل وهو ماخوذ من القلادة التي تكون
في العنق فكان العامي اذا اخذ بقول المفتي فقد قلده ما يدركه
في ذلك الحكم وجعله في رقبته اذا ثبت هذا فالاحكام على ضربين
عقلية وشرعية فاما العقلية فلا يجوز التقليد فيها لاحد من العقلاء
سواء في ذلك العامة وغيرهم وذلك مثل العلم بحدث العالم واثبات
الصانع ومعرفة صفاته ومعرفة النبوات والنظر في المعجزات
الى غير ذلك من الاحكام التي طريقها التقليد في الاحكام العقلية

ويروى عن عبيد الله بن الحسين العنبري وكان قاضي البصرة أنه يجوز
التقليد في أصول الديانات وهذا غلط **دليلنا** قوله تعالى
إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ووجه الدليل أنه
ذم من هذا مقالته لاتباعه ملة أبيه في الدين فدل على أن ذلك لا يجوز
ويدل عليه أن طريق إدراك هذه الأحكام العقل والعقلاء كلهم
يشتركون في العقل فوجب أن لا يجوز لبعضهم تقليد البعض لأن
معه من الأدلة مثل الذي مع صاحبه في إدراك ذلك فصار كإدراك
الحوادث بالنظر والاجتهاد وإدراك القبلة بالاجتهاد
فإنه لا يدخلها التقليد مع التساوي في الأدلة كذا في مسألتنا مثله
ويدل عليه أنه فرض على كل أحد أن يعلم هذه الأصول ويقطع بها
والقطع لا يحصل بقول المعلم فوجب أن لا يجوز فيه التقليد
احتج المخالف بأن قال إذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول
وربما قال إذا جاز التقليد في الأحكام الشرعية وجب أن يجوز
في الأحكام العقلية لأن في الأحكام الشرعية إنما جوزنا ذلك لأنه
يشق على كل أحد إدراكه وهذا المعنى قد وجد هاهنا
لأن الأدلة التي يدرك بها أصول الديانات تشق معرفتها ويضيق
إدراكها وربما كان فيها ما هو أغمض وأخفى من أدلة الشرع
والجواب أن الطريق التي يتوصل بها إلى معرفة الأحكام الشرعية
هي العلم بطرق من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغير
ذلك ومعرفة ذلك تستغرق عمرا طويلا فلو ألزمنا كل أحد معرفته
لأدى ذلك إلى الانقطاع عن المعايش وتعطيل الحرث والنسل

الدين بهما قوام الدنيا فلهذا قلنا إنه إذا قام به بعض الناس سقط
الفرض عن الباقين وجاز فيه التقليد بخلاف مسألتنا فإن الطرق
التي يدرك بها الأحكام العقلية هي العقل والناس كلهم
مشتركون في ذلك فلم يجز فيه التقليد **وجواب** آخر أن
طريق الفروع الظن والظن يحصل بالرجوع إلى المقلد فلهذا
جوزنا فيها التقليد بخلاف مسألتنا فإن طريقها القطع والعلم
ولا يحصل ذلك بالرجوع إلى قول المعلم فافترقا **فصل**
وأما الأحكام الشرعية فضربان ضرب يعلم من دين الله تعالى
ضرورة مثل وجوب الصلوات الخمس في اليوم والليلة
والزكوات وصوم شهر رمضان والحج وتحريم الخمر والزنا
واللواط وما أشبه ذلك مما يثبت بخبر الواحد فهذا وأمثاله لا
يجوز التقليد فيه وضرب لا يعلم من دين الله تعالى ضرورة بل
طريق إدراكه النظر والاستدلال كمسائل الفروع
من العبادات والمعاملات والمناكحات والفروع وغير
ذلك من الأحكام التي يسوغ فيها الاجتهاد وفي طريقها فالتقليد
في ذلك كله جائز إذا كان المقلد عاميا والمقلد من أهل
الاجتهاد وحكي عن أبي علي الجبائي المعتزلي أنه كان يقول
إذا كان ذلك مما يسوغ فيه الاجتهاد جاز وإن كان مما لا
يسوغ فيه الاجتهاد لا يجوز كمسائل الإجماع وما أشبهها
والدليل على ذلك قوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون
وهذا عام ويدل عليه أنه ليس معه آلة الاجتهاد فجاز له التقليد كما

قلنا فيما يسوغ فيه الاجتهاد احتج بان ما فيه طريق مقطوع به
فلم يجز فيه التقليد كالعقليات والجواب ان هناك معه الآلة التي
يتوصل بها الى معرفة الحكم وهو العقل وليس كذلك ههنا
فانه ليس معه آلة معرفة ذلك من جهة الدليل والاستخراج ويحتاج
الى تحصيل الآلة وهي معرفة الكتاب والسنة والاجماع وفي
ذلك مشقة عظيمة وتعطيل للمعاش وقطع للحرث والنسل
فائدة فصل وقال بعض المتكلمين لا يجوز للعامي التقليد
في المسائل حتى يعرف العلة التي اثبت الحكم وهذا غلط
دليلنا انا لو الزمناه معرفة ذلك لشق وشاق على الناس والقطع
عن الحرث والنسل فوجب ان لا يكلف ذلك احتج بان
اكثر ما فيه ادلة غامضة دقيقة وهذا لا يبيح التقليد كما نقول
ذلك في العقليات فان فيها ادلة تغمض وتدق ومع ذلك لا يلزمه
معرفة الحكم بالادلة ولا يجوز له التقليد فكذلك ههنا
والجواب عنه نحو ما تقدم في المسألة قبلها فصل اذا ثبت ما
ذكرناه يجوز له تقليد من شاء من العلماء وقال ابو العباس والقفال
يلزمه الاجتهاد في اعيان المفتين ولا يجوز له ان يترك تقليد
الاعلم الى تقليد من هو دونه والدليل على انه لا يجب عليه
ذلك قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولم يفصل
ويدل عليه ان من جاز له تقليده اذا كان منفردا جاز له تقليده اذا
كان معه غيره اصله اذا كانا متساويين ويدل عليه انا نجوز للعامي
التقليد في المسائل حتى لا يؤدي الى المشقة ومتى اوجبنا عليه الاجتهاد

في اعيان المفتين كان في ذلك اضرار ومشقة وقد يكون احدهما احفظ
والآخر اعلم بالاجتهاد وفي معرفة ذلك مشقة على العامي فوجب ان لا
يلزمه احتج بان التقليد طريقه الظن والظن في تقليد الاعلم اقوى
فوجب المصير اليه والجواب انه لو جاز ان يقال هذا لجاز ان
يقال انه لا يجوز له التقليد بل يوجب عليه معرفة الحكم بطريق
الاجتهاد لان ذلك اقوى في الظن ولما اجمعنا على ان ذلك لا يجب
لما فيه من المشقة كذلك هذا لا يجب لما فيه من المشقة وجواب
آخر انه لو جاز ان يقال هذا في العامي لجاز ان يقال في العالم انه يجوز له
تقليد الاعلم لان ذلك اظهر في الظن ولما بطل هذا ان يقال هناك
بطل ههنا فصل فاما العالم فلا يجوز له تقليد غيره في شيء من
الشرعيات سواء خشي فوات الوقت او لم يخش الفوات وهو
قول ابي اسحق وقال ابو العباس اذا نزلت بالعالم نازلة وخشي فوات
وقتها جاز له ان يقلد عالما آخر ومن الناس من قال يجوز التقليد على
الاطلاق خشي الفوات او لم يخش وهو مذهب احمد واسحق وسفيان
الثوري وقال محمد بن الحسن يجوز له تقليد من هو اعلم منه ولا يجوز
له تقليد من هو مثله ومن الناس من قال ان كان في حادثة
نزلت به جاز له تقليد غيره ليعمل به وان كان في حادثة نزلت بغيره
لم يجز له ان يقلد ليحكم به او يفتي به ومن يحتاج ان يتكلم على راي
الطوائف الاربع والدليل على انه لا يجوز له التقليد وان خشي
فوات العبادة انه عارف بطرق الاجتهاد فلا يجوز له التقليد
كما لو لم يخف الفوت ويدل عليه ان كل حكم لا يجوز له التقليد اذا

لم يخش الفوات لم يجز وإن خشي الفوات أشبه الأحكام العقلية
فإنه لو خشي أنه إن اشتغل بالنظر والاجتهاد في معرفة حدث العالم
وإثبات محدثه أن يموت قبل إدراك ذلك لا يجوز له التقليد كذلك في
مسألتنا ويدل عليه أن الاجتهاد شرط في حق العالم في صحة العبادة
فلا يسقط بخشية فوات الوقت أشبه الطهارة للصلاة فإنه
لا يجوز له الصلاة بغير طهارة إذا خشي فواتها كذلك في مسألتنا
احتج من نصر وجه أبي العباس بقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا
تعلمون وهذا غير عالم فجاز له سؤال العالم والجواب أن هذا خطاب
للعامة بدليل أنه قال إن كنتم لا تعلمون بالبينات والذي لا يعلم بالبينات
هو العامي فأما العالم فإنه عارف بالبينات التي هي طريق الاجتهاد
فلا يكون داخلا في الخطاب وأيضا فإنه قال فسألوا أهل الذكر فيقتضي
أن يكون الذي يسأل غير أهل الذكر حتى يسأل أهل الذكر ه
احتج أيضا بأن قال لا يتوصل إلى معرفة النازلة من طريق الاجتهاد
فهو كالعامي في جميع المسائل والجواب أنا لا نسلم ذلك فإنه
إذا نظر وتأمل واستقصى طرق الاجتهاد توصل إلى معرفة الحكم
بخلاف العامي فإنه لا طريق له إلى معرفة ذلك بحال فافترقا فإن قيل
العامي أيضا يمكنه أن يعرف طرق الاجتهاد ويدرك الحكم بنفسه
قلنا إذا عرف طرق الاجتهاد لا يكون عاميا فلا يلزمه هذا السؤال
احتج أيضا بأن قال هو مضطر إلى التقليد لأنه إذا اشتغل بالاجتهاد
فاتته العبادة فوجب أن يجوز له التقليد والجواب أن العبادة إن كانت
مما يجوز تأخيرها للعذر حمل اشتغاله بالحادثة عليه عذرا في التأخير

وإن كان مما لا يجوز له تأخيره كالصلاة فعلها على حسب حاله ثم أعاد
إذا بان له الحكم فلا ضرورة به إلى التقليد ألا ترى أن من لا يجد ماء
ولا ترابا يصلي على حسب حاله ويعيد إذا قدر كذلك هاهنا مثله ه
فصل فأما الكلام مع أحمد وإسحق وسفيان الثوري فالدليل عليه
قوله تعالى فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ووجه الدليل أنه
أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله ومعلوم أن الرد إليهما لا يمكن
فبان أن المراد به إلى حكم الله وحكم رسوله وهذا لم يرده إلى
حكم الله ورسوله وإنما رده إلى حكم المجتهد فإن قيل إذا قلد
عالما فقد رد الحكم إلى حكم الله تعالى ورسوله لأنه عالم بطرق الاجتهاد
ولا يفتي إلا بحكم الله والجواب أنه إذا كان مأمورا بالرد إلى
حكم الله ورسوله كان الواجب عليه اتباع ظاهر الكتاب
والسنة فإذا ترك ذلك وقلد فقد ترك ما أمر به من حكم الله
وعمل بغيره فوجب أن لا يجوز ويدل عليه قوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم وهذا لا علم له بما أفتى به العالم وقلده فيه فيجب
ألا يقفوه ويدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال اجتهدوا
فكل ميسر لما خلق له وهذا أمر بالوجوب ويدل عليه أنه تقليد
غيره كما قلنا في العقليات ولا يلزم قبول قول الرسول صلى الله
عليه وسلم لأن التقليد قبول قول الغير من غير حجة وقول رسول الله صلى الله
عليه وسلم حجة فلا يجوز قبولها تقليدا ولا يلزم إذا حكم عليه الحاكم بشيء
فإن ذلك ليس بتقليد لأن التقليد ما يلزمه قبوله واعتقاده ولا يجب عليه
أن يقبل ما حكم به الحاكم ولا أن يعتقد صحته وإنما يلزمه طاعته

فيما الزمه للحكم وذلك ليس بتقليد فان قيل لا يمتنع ان يكون
معه ما يتوصل به الى المطلوب ثم يجوز له تركه الى غيره الا ترى
ان من قدر على سماع الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوز له
ان يترك السماع ويعمل بما سمعه ممن يخبره عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم بذلك الحكم والجواب ان هذا ليس بترك
لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما هو عدول من طريق الى طريق
وذلك جائز لان في الحالين جميعا المحكوم بحكم الرسول صلى الله عليه
وسلم وما ذكرناه من مسئلتنا ان يكون للمجتهد دليل يقتضي حكما
ثم يلوح له طريق اخر يقتضي ذلك الحكم يجوز له ان يعدل عن الاول
الى الثاني لان الحكم في الحالين واحد وانما اختلف الطريقان
بخلاف مسئلتنا فان المقتضي للحكم هو اجتهاده وقد تركه الى
اجتهاد يقتضي حكما اخر فوجب ان لا يجوز ونظيره من
ذلك انه يترك نصا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى حكم يخالفه
فلا يجوز له ذلك ويدل عليه ان القول بالتقليد يؤدي الى ابطاله
لانه اذا جاز ان يقلد في الحوادث ينبغي ان يقلد من منع من التقليد ويحكم
بابطاله وفي ذلك ابطال التقليد وما ادى اثباته الى اسقاطه سقط
بنفسه وكان باطلا احتج المخالف بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون وهذا قبل الاجتهاد لا يعرف حكم الحادثة فجاز له
ان يسال والجواب ان الاية واردة في العلماء والخطاب لهم بدليل
شيئين احدهما انه اوجب السؤال والعالم لا يجب عليه سؤال بل هو مخير
بين السؤال وبين الرجوع الى الاجتهاد وانما العامي هو الذي يجب

عليه السؤال والثاني انه قال فسئلوا اهل الذكر وهذا يقتضي ان يكون
المخاطب ليس من اهل الذكر لانه جعل الناس فريقين فوجب ان
يكون احدهما غير الاخر فبان بهذا انه لا حجة لكم في هذه الاية ه
وجواب اخر ان الاية مشتركة الدليل لان عندكم كما لا يعلم الحكم
قبل الاجتهاد لا يعلم الطريق الذي يثبت به الحكم قبل الاجتهاد
فان قلت انه يلزمه السؤال عن الدليل فقد ذلك ابطال لمذهبهم ه
فان قيل لا خلاف ان العامة داخلة في الخطاب بها ولا يلزمهم
السؤال عن الدليل الذي اثبت الحكم والجواب ان تعلقكم من هذه
الاية بظاهر العموم وقد بينا من ظاهر عمومها ما يقتضي
فساد مذهبهم فليس لكم ان تتعلقوا بما قلتم الا ولنا ان
نتعلق بما قلنا فوجب التوقف في ذلك وما ذكرتم من العامة
مناقضة للعموم والعموم لا يناقض ثم نقول لو تركنا وظاهر
العموم لاوجبنا على العامي السؤال عن الدليل الموجب للاية غير
ان الاجماع منع من ذلك وبقي الباقي على ظاهر العموم احتج ايضا
بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم قال
والمراد باولي الامر العلماء هكذا ذكر في اكثر التفاسير والجواب
ان المراد باولي الامر الامراء كذلك ذكر في تفسير فنحمله على ظاهر
الامر في امور الدنيا من تدبير الممالك وتجهيز العساكر وترتيب
الغزوات والسرايا وغير ذلك بدليل ما ذكرناه والدليل على
ان الطاعة تستعمل في امر السلاطين فاما في فتوى العلماء لا يقال له طاعة
احتج ايضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في

الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وهذا عام في قول
ما ينذر به الفقها اذا رجعوا الى اهلهم ولم يفرق بين ان يكون اهلهم
عامة او من اهل الاجتهاد **والجواب** ان المراد به نقول الاخبار وما
سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم فيحملها عليه او يحملها على العامة
بدليل ما ذكرنا **احتج** ايضا بان الصحابة رجعت الى التقليد بدليل ما
روي ان عبد الرحمن قال لعلي ابايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله
عليه وسلم وسيرة الشيخين فقال اما كتاب الله وسنة رسوله فنعم واما
سيرة الشيخين فلا الا على جهدي وطاقتي فعدل الى عثمان وقال ابايعك
على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال نعم فبايعه يدل ذلك
على جواز التقليد وروي عن عمر انه قال اني رايت في الجد رايا فاتبعوني
والجواب ان المراد به سيرة الشيخين في حراسة الاسلام والذب عنه
والاجتهاد فيه والذي يدل عليه ان سيرة الشيخين في الحوادث مختلفة
لان لهما مذاهب واختيارات في الفرائض وغيرها لا يمكن الجمع
بينهما لاختلافهما فدل على ان المراد به ما ذكرناه **وجواب**
آخر انه اراد به سيرة الشيخين في الاجتهاد والبحث عن الدليل
لانه كان في سيرة ابي بكر وعمر الاجتهاد في طلب الاحكام ولهذا روي
ان ابا بكر كان اذا نزلت به نازلة نظر في كتاب الله فان راى حكما
في كتاب الله قضى به وان لم يجد نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فان وجد قضى به وان لم يجد جمع رؤساء الناس من المهاجرين وهم
عمر وعثمان وعلي وثلاثة من الانصار وهم زيد بن ثابت ومعاذ بن جبل
وابي بن كعب وقال هل سمعتم شيئا في هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

فان كان عندهم خبر قضى به وان لم يكن عمل بالاجتهاد وعمر ايضا
كانت سيرته الاجتهاد والنظر في الادلة والبحث فيها ولم يرد
اتباعهما في اعيان المسائل وتفاصيل الحوادث وفي هذا ابطال لما
تعلقوا به وليس لهم ان يحملوا على ما قالوه الا ولنا ان نحمل على ما
قلنا ولا يبقى لهم في الخبر حجة **وجواب** آخر ان كان دليلكم
قول عبد الرحمن وقول عثمان فقول الواحد من الصحابة ليس بحجة في الفروع
فكيف في الاصول على انه يعارضه قول علي فانه لم يقبل ذلك
ومنع منه وان كان احتجاجهم بالاجماع والاجماع ههنا مع
مخالفة علي عليه السلام على انا نعارضكم بمثل ذلك فنقول الصحابة
كما اقروا عثمان على القول ولم ينكروا عليه ما اظهر من الامتناع
من التقليد فليس لكم ان تتعلقوا بذلك الا ولنا ان نتعلق بما قلنا واما
الجواب عن قول عمر فاتبعوني فنقول اراد به فاتبعوني في الدليل في
الحكم كما ان بعضنا يتبع في الدليل بعضا واتباعه في الدليل الذي
افاد الحكم فنحمله على هذا بدليل ما ذكرنا **احتج** ايضا بان قال
حكم يسوغ فيه الاجتهاد فجاز التقليد فيه كالعامي **والجواب**
ان العامي لا طريق له الى ادراك الحكم الحادثة لعدم الآلة فلو كلفناه
معرفة الحكم بطريقه لاحتاج الى معرفة الطرق من الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وذلك يشغل عن الاعمال ويؤدي الى تعطيل
المعايش والمكاسب وقطع الحرث والنسل وخراب الدنيا
فلهذا جوزنا له التقليد بخلاف مسألتنا فان هذا العالم له طريق يتوصل
به الى ادراك الحكم من جهة الاجتهاد فوجب ان لا يجوز له التقليد

كالعامي في العقليات **وجواب آخر** أن قولهم جهله هو أنه وإن جهله
في الحال إلا أنه إذا اجتهد وتفكر يتوصل إليه فصار كالعادم للماء
إذا قدر على استقائه لا يقال إنه عادم للماء فيجوز له التيمم بل نقول
وإن عدم في الحال إلا أنه يتوصل إلى تحصيله بخلاف العامي فإنه عادم
ولا يتوصل إليه بالاجتهاد **وجواب آخر** أن العامي إنما جاز له التقليد لأن
ذلك فرضه فلو كان العالم مثله لوجب أن يجعل التقليد فرضا عليه
ولما قلت إن التقليد لا يجب عليه بل هو مخير دل على بطلان هذا
الاعتبار **واحتج** أيضا بأن قال النبي صلى الله عليه وسلم يفتي بغير علم
من القرآن وما يرد عليه الاجتهاد والعالم له طريق إلى معرفة ذلك
بالاجتهاد ثم يجوز له ترك الاجتهاد والعمل بما أفتى به رسول الله
صلى الله عليه وسلم فكذلك هاهنا مثله **والجواب** أنه لو كان هذا
كقول النبي صلى الله عليه وسلم لوجب أن يوجب عليه الأخذ به
وترك الاجتهاد لنفسه كما وجب عليه الأخذ بفتاوى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقضاياه ولما قلت إن الأخذ بقضايا رسول الله صلى الله
عليه وسلم واتباعها واجب وأن قول العالم لا يجب عليه الأخذ به
وترك اجتهاده بل هو مخير بين أن يأخذ باجتهاده وبين أن
يجتهد بنفسه دل على بطلان هذا الكلام **وجواب آخر** أن قضايا
رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة مقطوع بصحتها لأن على قول
بعض الناس ذلك وحي يوحى إليه وهذا مقطوع بصحته لا كلام
فيه كما نقول في الكتاب لما كان وحيا من الله تعالى كان
مقطوعا بصحته وعلى قول البعض هو اجتهاد وهو أيضا

مقطوع بصحته لأنه على قول البعض يجتهد لا يجوز عليه الخطأ وعلى قول
بعضهم يجوز ولكن لا يقر عليه في دين الله تعالى فإذا أقر على قضيته فلا خلاف
أنه مقطوع بصحته فيجب اتباعه وهذا المعنى بخلاف قول المفتي فإنه
ليس بحجة ولا مقطوع بصحته ولا يجوز للعالم ترك اجتهاده بسببه **واحتج**
أيضا بأن قال إذا جاز تقليد المجمعين فيما سوّاه وأجمعوا عليه وإن
لم يعلم الطريق الذي أفتوا عنه جاز تقليد العالم وإن لم يعلم الطريق الذي
أفتى عنه **والجواب** أن هذا لو كان كذلك لكان اتباعه واجبا ولوجب
ترك اجتهاده له كما قلنا هاهنا إنه يجب اتباع الإجماع وترك الاجتهاد
له ولما أجمعنا على أن هاهنا لا يلزمه ترك الاجتهاد لقوله دل على الفرق بينهما
وجواب آخر أن قول المجمعين حجة مقطوع بصحتها من جهة الشرع
لأن الشرع قد ورد بالعصمة للأمة ونفي الخطأ عنها فصار قولهم في ذلك
كالكتاب والسنة وليس كذلك قول العالم فإنه ليس قوله بحجة
ويجوز عليه الخطأ فلم يجز للعالم قبوله وترك اجتهاده **واحتج** أيضا بأن
قال لو كان التقليد في الشرعيات لا يجوز للعالم لجواز الخطأ على من يقلده
لجاز أن يمنع من تتبع خبر الواحد لجواز الخطأ على من ينقله ولما بطل
هذا في قبول الأخبار بطل في قبول فتيا العالم **والجواب** أن خبر
الواحد ظاهر من غير اختلاف فيه ولا ينكر في صحته فجاز الأخذ به
كقول الصحابي إذا انتشر في الصحابة ولم يعلم له مخالف وفي مسألتنا تقليد
الفتوى موضع اختلاف العلماء فيه وتعارضت فيه أقوالهم المختلفة
وفي مسألتنا يعارض فتياه اجتهاده لنفسه فصار نظيره من خبر الواحد
أن يرد له خبران متعارضان لا يمكن الجمع بينهما فإنه لا يحتج قلنا لا

قلنا لا يجوز له ان ياخذ باحدهما بل يرجع في الاخذ بهما او العمل بموجبهما
الى الاجتهاد وجواب اخر هو انا لو اوجبنا عليه ان يبحث عن الرواية
والسماع ممن يسند الخبر اليه حتى يساوي الراوي في ذلك من جهة الشرع
والمشاهدة ادى ذلك الى المشقة العظيمة لانه ان كان في عهد النبي صلى الله
عليه وسلم فانه يحتاج الخلق العظيم ان ينتقلوا من اوطانهم وبلادهم الى
الرسول صلى الله عليه وسلم لسماع ذلك وفي ذلك انقطاع عن المعايش
ومشقة عظيمة وان كان ذلك في عصرنا هذا فلا سبيل الى السماع من
الرسول لبعد الطريق فسقط لهذا المعنى وجاز تقليد الراوي في ذلك
كتقليد العامي العالم فانه يجوز حيث كان يشق عليه معرفة الحكم
بالطريق الذي عرفه المفتي بخلاف مسالتنا فانه لا مشقة عليه ان
يدرك الطريق الذي ادرك المفتي فوجب عليه ذلك احتج الخصم بان قال
الاجتهاد من فروض الكفايات كالجهاد ثم في الجهاد يجوز ان يتكل
البعض على البعض اذا حصلت الكفاية به فكذلك في الاجتهاد ثم
والجواب ان الاجتهاد فرض على الكفاية عند الاتفاق فاما مع
وقوع الخلاف في الحادثة فلا نسلم انه فرض على الكفاية بل هو من
فروض الاعيان على كل من كان من اهله لانه لا كفاية هاهنا مع الخلاف
فوزانه من الجهاد ان يضعف الفريق بامر الجهاد فلا يجوز للباقين الاتكال
عليه وهذا صحيح لان القصد هناك كف العدو ودفع اذيتهم عن المسلمين
واذا حصل هذا المعنى بطائفة من المسلمين فقد حصلت الكفاية بذلك فلا
معنى لايجاب ذلك على الباقين وفي مسالتنا القصد ادراك الحكم الشرعي
ومع وجود الخلاف يجب عليه ذلك لانه لا يمكنه ان يقلد قولين متعارضين

ولا ان يقلد احدهما لانه ليس احدهما باولى من الاخر ويلزمه الاجتهاد
في طلب ذلك فصل واما الدليل على فساد مذهب محمد بن الحسن
حيث قال يجوز تقليد الاعلم ولا يجوز تقليد من هو مثله فالظواهر التي
ذكرناها مع الطائفة الاخرى ويدل على انه لا يجوز ان يقلد فيه
مثله لا يقلد من هو اعلم منه كالاحكام العقلية فان قيل هذا يبطل
بالعامي فانه لا يجوز ان يقلد مثله ويجوز ان يقلد العالم والجواب
انا قلنا يجوز ان يقلد من هو اعلم منه وهذا يقتضي متشاركين في العلم لاحدهما
مزية على الاخر لان لفظة افعل ولفظة افعل لا تستعمل الا في متشاركين
في معنى لاحدهما مزية على الاخر وهذا يقال العسل احلى من الدبس ولا
يقال العسل احلى من الخل والعامي لا علم له بالاحكام فلا يلزم هذا
النقض فان قيل يلزم عليه الصحابي فانه لا يجوز ان يقلد صحابيا مثله
ويجوز ان يقبل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والجواب ان هذا غلط
لان التقليد قبول القول من غير حجة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة
مقطوع بصحتها فلا يقال له تقليد فان قيل لو كان كالعقليات لما
جاز للعامي ان يقلد العالم كما في العقليات والجواب ان في العقليات
العامي كالعالم في طريق الاجتهاد والادراك من الوجه الذي يدرك
العالم فلم يجز له تقليده وصار كالعالم في الشرعيات بخلاف
مسالتنا فان في الشرعيات العامي لا يقدر على ادراك الحكم بطريقه
والعالم يقدر على ذلك فافترقا فان قيل المعنى في العقليات انه يجب على
كل احد ادراكها قطعا ويقينا بحيث لا يبقى له شبهة واذا قلد غيره
لا يحصل له القطع واليقين بصحة ذلك القول فلهذا لم يجز له التقليد بخلاف

مسألتنا فإن طريقها الظن والظن يحصل بتقليد الأعلم وهو أقوى فجاز له
يدلك على صحة هذا أن في العقليات لا يقبل خبر الواحد والقياس ويقبل
ذلك في الشرعيات **والجواب** أنا لا نسلم أن ظن الأعلم أقوى عنده
من ظنه أقوى لأنه ليس من ظن الأعلم على ثقة وهو من ظن نفسه على ثقة فلا
يجوز أن يقال إن ظن الأعلم أقوى ويدل عليه أن من جاز له ترك قوله
باجتهاده لم يجز له ترك اجتهاده بقوله أصله إذا كان مثله وكالمجتهد
في القبلة وعكسه قول الله تعالى وقول رسوله صلى الله عليه وسلم **واحتج** المخالف
بقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون **والجواب** عنه ما تقدم ولأنا
نخصها كما خصصتم في المساوي له في العلم **واحتج** أيضا بقصة أهل الشورى
وأن عبد الرحمن بن عوف دعا عليا إلى تقليد أبي بكر وعمر فامتنع لأنه
اعتقد أنه مثلهما في العلم وطرق الاجتهاد ودعا عثمان إلى ذلك فقبله لما
اعتقد أنه دونهما في العلم **والجواب** عنه ما مضى **وجواب آخر** أنه من أين
لكم أن عليا إنما امتنع من ذلك لأنه اعتقد أنه مثلهما في العلم ولعله امتنع
من ذلك وهو يعتقد أنه دونهما في العلم غير أنه يذهب إلى أن تقليد الأعلم لا يجوز
فلا حجة لكم **واحتج** أيضا بأن اجتهاد الأعلم له مزية بكثرة العلم
واجتهاد نفسه له مزية من وجه آخر وهو أنه على ثقة وإحاطة منه وليس
على ثقة وإحاطة من اجتهاد الأعلم فإذا اجتمعا وجب أن يتساويا ويتخير
بينهما **والجواب** أن هذا يبطل بمن طالت صحبته من الصحابة مع من لم
تطل صحبته فإن من طالت صحبته له مزية بطول الصحبة وكثرة السماع
وقوة الأنس بكلام النبي صلى الله عليه وسلم ثم لا يجوز لمن لم تطل صحبته تقليده
إذا استويا في العلم ولا يقال إن لذلك مزية بطول الصحبة وللاجتهاد نفسه

مزية لأنه على ثقة فوجب أن يتخير بينهما كذلك هاهنا مثله ويبطل أيضا
بالتابعي مع الصحابي إذا استويا في العلم فإن للصحابي مزية بالصحبة والمشاهدة
والسماع والأنس وليس للتابعي ذلك ثم لا يجوز للتابعي تقليده بهذه المزية
كذلك هاهنا **وجواب** آخر أنه إذا عمل باجتهاد نفسه كان عالما بما يعمل به
وإذا قلد غيره كان جاهلا فلا يجوز التسوية بين الحالين **فصل** وأما
الكلام مع الطائفة التي تقول إن كان في حق نفسه يجوز التقليد وإن كان
في حق غيره ليحكم به أو يفتي به لا يجوز **فالدليل** على فساد قولهم ما تقدم
في هذه المسائل ويدل عليه أنه إذا كان حاكما يجب عليه إدراكه
ليعمل به فإن كان التقليد هنا غير جائز كذلك هاهنا **واحتج** بأنه إذا
كان في حق نفسه هو محتاج إليه ليعمل به وفي حق غيره غير محتاج لأنه
يقلد غيره **قلنا** إذا كان حاكما فهو محتاج إليه ثم هو محتاج إلى
إدراك الحكم وليس بمحتاج إلى التقليد وإدراك الحكم يحصل بالاجتهاد فلا حاجة
إلى التقليد فبطل هذا الكلام

باب صفة المفتي والمستفتي

يجب أن يكون المفتي عارفا بطرق الأحكام وهي الكتاب والسنة والإجماع
والقياس فأما الكتاب فيجب أن يعرف منه الآيات التي وردت
في بيان الأحكام والحلال والحرام فأما ما سوى ذلك مما ورد في المواعظ والأمثال
والقصص والأخبار فلا يشترط معرفته في الاجتهاد لأنه لا يتعلق به
وأما السنة فيعرف أحاديث الأحكام والروايات ومن يقبل خبره ومن لا يقبل خبره
وما صح من الأخبار وما تكلم فيه الناس ولم يصح ويعول في ذلك على قول الأئمة
أصحاب الحديث كأحمد والبخاري ومسلم والدارقطني وأبي داود لأنهم

اهل المعرفة بذلك فجاز الاخذ بقولهم كما ناخذ بقول المقومين فيما يخبرون
به من القيمة حيث كانوا من اهل المعرفة بذلك وهذا لانا لو اوجبنا
على كل مجتهد معرفته ذلك بطريقه ادى الى المشقه العظيمه لان ذلك
يستغرق العمر فيجب الا يعول على مجرد قدحهم لانه ربما قدح واحد
من هو لا يثبته عن سبب القدح ثم يعرف بعد ذلك ما ورد من الاخبار
في الاحكام وقد دونها اصحاب الحديث وفصلوها وبوبوها في كتبهم
فاما ما ورد في ثواب الاعمال وفي المواعظ وفي الامثال والقصص
والاخبار فلا يجب عليه معرفتها للاجتهاد ويجب ان يكون عارفا باقسام
الكلام وموارده ومصادره كالحقيقه والمجاز والعام والخاص
والمجمل والمبين والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم لان خطاب الله
وخطاب رسوله لا يمكن معرفه مقاصده والعمل به الا بمعرفه هذه
الاقسام ويجب ان يعرف من اللغة والنحو مقدار ما يعرف به كلام الله
وكلام رسوله لانه اذا لم يعرف ذلك لا يمكنه معرفه الحكم من
خطاب الله وخطاب رسوله لان باللغة يعرف معنى الخطاب
فاذا لم يكن عالما بذلك لم يمكنه ادراك مراد الله ومراد رسوله صلى الله
عليه وسلم ويجب ان يعرف احكام افعال الرسول وما يقتضيه من
الوجوب والندب والمباح والوقف ويعرف الناسخ من المنسوخ
ويعرف احكام النسخ وما يتعلق به ويجب ان يكون عارفا باجماع
السلف وخلافهم في الحوادث ويعرف من يعتد به في الاجماع
والخلاف ومن لا يعتد به ويجب ان يكون عارفا بالقياس والاجتهاد والاصول
التي يجوز تعليلها والتي لا يجوز تعليلها والاصول التي يجوز ان يعلل منها والتي لا يجوز

وكيفيه انتزاع العلل من النصوص على الوجه الذي تقدم ذكره ويجب
ان يكون عارفا بترتيب الادلة بعضها على بعض وتقديم الاولى منهما ووجوه
الترجيحات ويجب ان يكون ثقة مامونا لا يتساهل في امر الدين
فصل واذا اجتمعت فيه هذه الشروط يجب ان يفتي من
استفتاه ويعلم من طلب منه التعليم ثم ينظر في ذلك فان كان في اقليم
ليس فيه غيره من العلما تعين عليه الفتوى والتعليم عند الطلب
وان كان هناك غيره لم يتعين عليه بل هو من فروض الكفايات اذا
قام به البعض سقط عن الباقين ويجب ان يبين الجواب فان كان
المستفتي هو صاحب الحادثة ساله وافتى بما ثبت عنده من حال
المسئلة وان لم يكن حاضرا والمسئلة تحتمل تفصيلا فصل الجواب
وبين وان لم يعلم لسان المستفتي قبل فيه ترجمة عدل لان ذلك
طريقه الخبر فقبل فيه قول الواحد فصل وان اجتهد في حادثه
فاداه اجتهاده الى حكم ثم نزلت تلك الحادثه مره اخرى هل يحتاج
الى اجتهاد جديد ام يفتي بالاجتهاد الاول فيه وجهان من اصحابنا
من قال لا يحتاج الى اجتهاد جديد بل يفتي بما ثبت عنده بالاجتهاد
الاول ومنهم من قال لا بد له من اعاده الاجتهاد والقضا بما يودي
اليه اجتهاده والثاني هو الاصح والدليل عليه ان الاجتهاد واجب
لهذه الحادثه كما ان الاجتهاد في القبلة واجب لكل صلاه عند
الاشكال ثم اذا اجتهد في القبلة لصلاه ثم حضرت تلك
الصلاه في اليوم الثاني لا يجوز ان يصليها الى الجهه الاولى بالاجتهاد الاول
بل يحتاج ان يحدث لها اجتهادا جديدا ويعمل بما يوديه اليه اجتهاده

كذلك في مسألتنا مثله **احتج** بأن قال لا خلاف أن من غاب عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه يجوز له أن يقضي بما سمعه من الأخبار
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحتاج في كل قضاء إلى سماع حديث
إذا سمع مرة واحدة يقضي بذلك كلما تكررت تلك الحادثة
وإن جاز أن يكون ذلك الحكم قد تغير بالنسخ بعد مفارقته النبي صلى الله
عليه وسلم **والجواب** أنه فرق بين المسموع وبين ما يؤدي به الاجتهاد
إليه والدليل عليه فصل القبلة فإن من غاب من أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يصلي إلى القبلة التي أخذها عن النبي صلى الله عليه وسلم وإن جاز
عليها التغيير والتبديل ثم في حال الاشتكال لا بد من اجتهاد
جديد في القبلة لكل صلاة **قال الإمام** رحمه الله وكان أبو
الحسن القطان من أصحابنا لا يفتي في شيء من المسائل حتى يلحظ الدليل
نصا أو إجماعا أو قياسا **فصل** وأما المستفتي فلا يجوز
أن يستفتي كل من اعتزى إلى العلم وادعاه وتزيا بزي أهل العلم كالقصاص
وغيرهم لأنه لا يأمن أن يستفتي من لا يعرف الفقه أو يعرفه ولكن ليس
بأمين يتساهل في الأحكام لقلة أمانته فيكون قد أخطأ الطريق
وهذا صحيح لأن التقليد في حق العامي بمنزلة الاجتهاد في حق العالم
فكما أن العالم يجب عليه أن يطلب الحكم من الأصول الدالة على
الأحكام فكذلك العامي يجب أن يتعرف الحكم ممن يعرف ذلك
فعلى هذا يجب عليه أن يتعرف حال المفتي في الفقه والأمانة ويقبل
في ذلك خبر عدل واحد يخبره بفقه المفتي وأمانته لأن ذلك طريقه الأخبار
وإذا كان هناك جماعة من أهل الاجتهاد فهل يجوز له أن يسأل من شاء أو

مجتهد في أعيان المفتين فيسأل أورعهم وأعلمهم على ما ذكرنا
من الخلاف بين أصحابنا فمذهب أبي العباس والقفال أنه يتحرى ولا
يطلق ومذهب سائر أصحابنا أنه لا يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين
وقد ذكرنا وجه ذلك وحكى الإمام رحمه الله أن رجلا جاء إلى الصيمري
الحنفي يستفتي لأصحاب الشافعي أنه إذا كان الوالي فاسقا فطلقها
الزوج ثلثا لا ينفذ الطلاق وله أن يتزوجها بعقد جديد فقال
الصيمري هؤلاء قد أفتوك أنك كنت على فرج حرام فيما
تقدم من المدة وأنها حلال لك اليوم وأنا أقول لك إنها كانت
مباحة لك قبل هذا وهي اليوم عليك حرام إلى يوم تقع
الفرقة بينكما وقصد بذلك رد العامي إلى مذهبه فرجعت إلى
القاضي رحمه الله وحكيت له القصة فقال كنت تقول له هو كما
قلت غير أن الله تعالى لم يكلفه تقليد الصيمري وإنما كلفه
تقليد من شاء من العلماء وإذا قلدنا فقيها تخلص من الإثم والتبعة في
يوم القيامة **فصل** وإن استفتى رجلين فأفتاه كل واحد منهما فإن
اتفق الجواب فلا كلام وإن اختلفا فأفتاه أحدهما بالحظر والآخر بالإباحة
اختلف أصحابنا في ذلك على ثلثة أوجه أحدها أنه بالخيار في ذلك إن شاء أخذ
بالحظر وإن شاء أخذ بالإباحة والثاني أنه يجتهد في ذلك فيأخذ بقول الأعلم
الأورع والثالث أنه يأخذ بأغلظ الجوابين فإن الحق ثقيل والصحيح
هو الأول لأنا قد بينا أن الاجتهاد في أعيان المفتين لا يلزمه وقول
الثاني إن الحق ثقيل غير صحيح لأن الحق قد يكون في الأغلظ وقد يكون في الأخف
وقد قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال رسول الله صلى الله عليه

وسلم بعثت بالحنيفية السهلة ولم أبعث بالرهبانية المبتدعة

باب القول في الاجتهاد وأقاويل المجتهدين وأن الحق منها في واحد وكل مجتهد مصيب

جملته أن الاجتهاد في اللغة هو بذل الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ممن هو من أهله ولا يسمى كل من نظر مجتهدا حتى يكون عارفا بطرق الاجتهاد من الأوجه التي ذكرناها فأما إذا لم يكن عارفا بطريقه فلا يسمى مجتهدا وإن لم يفرغ الوسع والطاقة في ذلك والأحكام على ضربين عقلية وشرعية فأما العقلية فهو مثل العلم بحدث العالم وإثبات الصانع وإثبات النبوات وغير ذلك من أصول الديانات والحق في هذه المسائل في واحد وما عداه باطل وحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال كل مجتهد مصيب في أصول الديانات ومن الناس من حمل هذا على أنه أراد به الأصول التي يختلف فيها أهل القبلة كخلق القرآن والرؤية وخلق الأفعال وإثبات الصفات وما أشبه ذلك مما يختلف فيه أهل القبلة فأما ما يختلف فيه أهل الأديان فالحق مع واحد لا غير والقول الجميع باطل **والدليل** على فساده أن هذه الأصول عليها أدلة موجبة للعلم قاطعة للعذر فيجب أن يكون الحق منها في واحد وما سواه كذبا وباطلا ومن اعتقد خلاف ذلك كان اعتقاده جهلا وكذبا كما نقول في المشاهدات أنه لما كان طريق إدراكها العلم واليقين كان المخالف فيها مباهتا وكاذبا ويدل عليه أن كل قولين لا يجوز أن يرد الشرع بصحة كل واحد منهما لم يحل القول بهما بل يجب أن يكون أحدهما صوابا والآخر باطلا كقول المسلمين إن الله تعالى واحد لا شريك له وقول النصارى إنه ثالث ثلاثة **احتج** من خالف بأن ههنا الأدلة

أدق من الأدلة في الفروع فإذا جعلنا هنالك كل مجتهد مصيبا فكذلك ههنا **والجواب** أن على مذهبنا الحق في قول واحد من المجتهدين في الفروع وما سواه باطل مثل مسألتنا هذه فلا يلزمنا هذا الدليل وإن سلمنا فالفرق بينهما أن هناك ليس فيها أدلة موجبة للعلم قاطعة للعذر وفي مسألتنا عليها أدلة موجبة للعلم فلم يجز أن يكون كل مجتهد فيها مصيبا **وجواب آخر** أن في الفروع يجوز ورود الشرع بكل واحد من الحكمين المتضادين فجاز أن يجعل كل واحد من المجتهدين مصيبا **وجواب آخر** فيما أداه إليه اجتهاده وفي مسألتنا لا يجوز ورود الشرع على وجهين متضادين لأن الشرع لا يرد بمستحيلات العقول ومن قال إن الرؤية على الله لا تجوز ويدعي أن ذلك مستحيل في العقل فإن الشرع لا يجوز أن يرد به ومن خالفه في ذلك العقل في الخلاف مثل قوله وعلى هذا سائر مسائل الأصول خلاف الشرعيات فإن الشرع لو ورد بإباحة الخمر وتحريم الخل لم يكن ذلك مستحيلا فبان أن الأحكام الشرعية مخالفة للعقلية فاعتبار أحدهما بالآخر باطل

فصل فأما الأحكام الشرعية فعلى ضربين ضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد وضرب يسوغ فيه الاجتهاد فالذي لا يسوغ فيه الاجتهاد فضربان ضرب علم من دين الله تعالى ضرورة كوجوب الصلوات والزكوات والحج وتحريم الزنا واللواط والخمر فهذا وأمثاله فقد تعين الحق فيه من الخطأ فيجب الأخذ بما ثبت ومن خالف في شيء منها مع العلم بها حكم بكفره لأن ذلك معلوم من دين الله تعالى ضرورة فمن خالف مع العلم فقد كذب الله تعالى ورسوله في خبرهما وذلك يوجب الكفر وضرب لا يعلم من دين الله ضرورة غير أن عليه دليلا قاطعا وهو

ما اجمعوا عليه الصحابة وفقها الامصار فهذا ايضا الحق فيه متعين فيما
اجمعوا عليه وما سواه باطل ومن خالف في ذلك حكم بفسقه وينقض
حكم الحاكم بخلافه والضرب الذي يسوغ فيه الاجتهاد فهو هذه
المسايل التي اختلف فيها فقها الامصار على قولين واكثر اصحابنا
يختلفون في مذهب الشافعي رضي الله عنه في ذلك فمنهم من قال ان عنده
الحق واحد وقد جعل الله تعالى الى معرفته طريقا ونصب عليه دليلا
وكلف المجتهد طلبه واصابته وجعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا
على قصده الصواب قال ابو اسحق في شرحه هذا هو المنصوص عليه
للشافعي في القديم والجديد وليس له قول سواه قال ولا اعلم من اصحابه من
اختلف في مذهبه ونسب قوم من المتاخرين لا معرفة لهم بمذهبه ان كل
مجتهد مصيب وتشبثوا بالفاظ ليس فيها دليل عند من فهم مذهبه
ومعاني الفاظه وليس للشافعي كلام يدل عليه الا وقبله وبعده نص على
ان الواحد منهم مصيب والباقون مخطون فمما تعلقوا به قول الشافعي
رحمه الله انه اذا اداه الاجتهاد الى حكم فقد ادى ما كلف فجعلوا
هذا دليلا على الجواب مذهب له ان كل مجتهد مصيب وهذا غير صحيح
لانه قد نص قبل هذا الكلام على ان الحق واحد وما سواه باطل فكيف
يجوز ان ينسب اليه بهذا مذهب وقوله ادى ما كلف اراد من الاجتهاد
وحيث اجتهد ولم يترك مجهودا هكذا قول ابي اسحق وذكر ابو علي الطبري
مثله في اصوله ولم يذكر للشافعي مذهبا غير ما قاله ابو اسحق قال
القاضي رحمه الله الدليل على ان مذهب الشافعي ما قاله ابو اسحق قوله في

المجتهدين في القبلة ان كل واحد منهما فصلى الى الجهة التي ادى اجتهاده
اليها لانه اذا صلى احدهما خلف الاخر بطلت صلاته وهذا يدل على ان
الامام عنده مخطي وهكذا قال فيمن صلى خلف من لا يقرا فاتحة الكتاب
ويقرا غيرها من القران ان الصلاة خلفه باطلة ولذلك نظاير كثيرة
لا يختلف اصحابنا فيها وليس عنده مسألة تدل على ان كل مجتهد
مصيب قال ابو علي الطبري واستقصى المزني الكلام في ذلك
في كتاب الترغيب في العلم وقطع بان الحق في واحد ودل عليه وقال هو
مذهب مالك والليث وهو مذهب كل صنف من اصحاب الشافعي
من المتقدمين والمتاخرين واليه ذهب من الاشعريين ابو بكر بن مجاهد
وابو بكر بن فورك وابو اسحق الاسفراييني وقال القفصي هذه
المسألة على ابي عبد الله المعروف بجعل البصري قال القاضي ابو
بكر قد حكى ذكر ابو الحسن رحمه الله القولين وبدا بان الحق في
واحد غير انه قال الا ان كل مجتهد مصيب قال الامام رحمه الله
يقال ان هذه بقية اعتزال بقي في ابي الحسن رحمه الله هذا مذهب اصحابنا
ومذهب هؤلاء ومن اصحابنا من قال للشافعي قولان احدهما وهو المشهور
المنصوص عليه ان الحق في واحد كما قاله ابو اسحق والثاني ان كل
مجتهد مصيب وهو مذهب المعتزلة البصريين قال القاضي ابو الطيب
رحمه الله وهم الاصل في هذه البدعة وقالوا ذلك لجهلهم بمعاني الفقه
وطرقه الصحيحة الدالة على الحق الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه
الباطلة فقالوا ليس فيما طريق اولى من طريق ولا امارة اقوى من امارة
والجميع متكافي وكل من غلب على ظنه شي حكم به فحكموا فيما

لا يعلمون وليس من شانهم وسطوا بذلك الشبه نفاه القياس منهم
ومن غيرهم الذين يقولون لا يصح القياس والاجتهاد لان ذلك انما يصح
من طريق يودي الى العلم او الى الظن وليس في هذه الاصول ما يدل على حكم
الحوادث علما ولا ظنا والى هذا المذهب ذهب اصحاب ابي حنيفة
وعن ابي حنيفة روايتان احديهما ان الحق واحد ورواها عنه يوسف
السمتي وعيسى بن ابان والثانية ان كل مجتهد مصيب نقلها محمد وابو
الحسن الكرخي وابرهيم بن عياش وفي هذه المسألة قول ثالث ومذهب
بين هذين المذهبين وهو اختيار ابي العباس ابن سريج من اصحابنا ومذهب
جماعة وهو ان الحق في واحد ولكن الله تعالى لم يكلفنا اصابته وانما
كلف الاجتهاد في طلبه فكل من اجتهد في طلبه فهو مصيب وقد
ادى ما كلف سوا كان مصيبا او مخطيا واختلف القايلون
بان الحق واحد في الاجتهاد فمنهم من قال من اخطا في الحكم كان
مخطيا في الاجتهاد لانه لو كان مصيبا في الاجتهاد لكان مصيبا
في الحكم لان الاجتهاد طريق الحكم فمحال ان يكون مصيبا فيه
ثم لا يوديه الى المقصود ومنهم من قال انه وان اخطا في الحكم فهو
مصيب في الاجتهاد وهو المذهب الثالث الذي ذكرناه واختاره
ابو العباس لانه ادى ما كلف واختلف القايلون بان كل مجتهد
مصيب فمنهم من قال الاشبه ونعني بالاشبه ان هناك حكم اشبه من حكم
ولا امارة اقوى من امارة والجميع واحد وهو قول من يقول انهم تكافوا
الادلة وهو قول عثمان البتي ومنهم من قال هناك اشبه مطلوب
واختلفوا في الاشبه فمنهم من قال لا يعبر الاشبه بشي اكثر من ان

يقول انه يحكم بما هو اولى واشبه عند المجتهد فهو القايل القول ها كل
اشبه مطلوب عنده بما يغلب على ظنه الا عند الله فكل من غلب
على ظنه شي حكم به فهو عند الله واحد صواب وهو قول ابي هاشم
من المعتزلة واحدى الروايتين عن ابي علي ومنهم من قال الاشبه عند الله
في حكم الحادثة فيشيروا واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم الاشبه
عند الله قوة الشبه لقوة الامارة وهذا تصريح بان الحق واحد لانا
لا نقول اكثر من هذا وقال بعضهم الاشبه عند الله ان عنده في حكم
الحادثة حكما لو نص لما نص الا عليه وذكر ابو الحسن الكرخي
وزعم انه مذهب ابي حنيفة ان هناك اشبه مطلوب في الحقيقة
وان لم يكلف المجتهد اصابته وانما كلف حكم اجتهاده وهذا
تسليم للمسألة وهو مثل المذهب الذي اختاره ابو العباس ولا خلاف
في هذه المذاهب ان الاثم موضوع عن المخطي وان حكم الحاكم بخلافه
لم ينقض وحكي عن القاضي ابي علي الحصري انه كان يقول ان المخطي
ماثوم بخطايه وان الحكم بخلافه منقوض وهو مذهب الاصم وبشر
المريسي والصحيح من هذه المذاهب كلها المذهب الاول وان الحق في
واحد من اقاويلهم وما سواه باطل والدليل على صحته قول الرسول
صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطا
فله اجر وهذا نص في ان المجتهد يصيب تارة ويخطي اخرى فدل على ما قلناه
وعندكم ما من مجتهد الا وهو مصيب فان قيل المراد به اصابة
النص والاجماع والخطا فيهما ونحن نقول ان المجتهد تارة يصيب النص
والاجماع وتارة يخطيهما وقد قلنا الموجب هذا الخبر وانا نقول به

والجواب الثاني أن استحقاق الأجر للمحسن بإصابة النص والإجماع فيما
فيه نص أو إجماع وما لا نص فيه ولا إجماع في الأجر والثواب واحد
فدل على أن الحق عام في الجميع ويدل على ذلك إجماع الصحابة فإنه كان يخطئ بعضهم بعضا
في الحوادث التي وقعت في زمانهم فروي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه
أنه قال في الكلالة أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ
فمني وأستغفر الله وروي عن عمر رضي الله عنه أنه حكم بحكم فقال له
الرجل هذا والله الحق فقال إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق لكنه
لا يألو جهدا وروي عنه أيضا أنه قال لكاتبه اكتب هذا رأي عمر فإن كان
خطأ فمنه وإن كان صوابا فمن الله وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال
في المرأة التي أجهضت ما في بطنها وكان عمر قد أشخصها عثمان وعبد الرحمن
فقالا إنك مؤدب ولا شيء عليك فقال علي إن اجتهدا فقد أخطآ عليك
الدية وروي عن عبيدة السلماني أنه قال لعلي رأيك مع الجماعة أحب
إلينا من رأيك وحدك وكان علي يقول كان رأيي ورأي الجماعة
أن لا تباع أمهات الأولاد ورأى الآن بيعهن وروي عن ابن مسعود أنه قال
في المفوضة أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله ورسوله وإن يكن خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وروي أن عليا وزيدا وابن
مسعود رضي الله عنهم خطؤوا ابن عباس في ترك القول بالعول حتى قال ابن عباس
من شاء باهلته أن الذي أحصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا
وثلثا قد ذهب النصفان بالمال فأين موضع الثلث وروي عن ابن عباس رضي الله عنه
أنه قال ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا وهذا اتفاق منهم
على وقوع الخطأ في الاجتهاد لأن أحدا منهم لم ينكر ذلك وأنكر أن بعضهم رد على

البعض بالأدلة والأمارات والأشباه ويدل عليه إجماع الأمة على وجوب النظر
والاجتهاد وترتيب الأدلة وبناء بعضها على بعض ولو أن الجميع حقا لما كان
للنظر والاجتهاد معنى وربما عبر عن هذا بأن الناس يتفقون على حسن النظر
وعقد المجالس له ولو كان الجميع حقا لم يكن للنظر معنى ولا لعقد المجالس
بسببه وجه إذ لا يجوز أن يناظر بعضهم بعضا فيما أجمعوا عليه من الأحكام
فإن قيل لا نسلم أن النظر والاجتهاد يجب في مسائل الاجتهاد بل
الإنسان عندنا مخير في أقاويل المجتهدين فيأخذ بما شاء منها كما نقول في
الكفارة المخيرة والجواب أن هذا نهاية في الخطأ وإبطال للأدلة الشرع
ومخالف لنص كتاب الله تعالى فإنه قال فإن تنازعتم في شيء فردوه
إلى الله والرسول فأمر بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولم يأمر بالتخيير
ومخالفة الإجماع أيضا فإن أحدا من المتقدمين والمتأخرين لم يقل بالتخيير
فمن قال بذلك فقد خالف الإجماع وجواب آخر أنه لو كان الأمر على هذا
لاشترك العالم والعامي في جواز الفتوى والحكم بالحق لأنهما في
الاختيار سواء كما قلنا في كفارة اليمين أنه يشترك فيها العالم والعامي
فسقط ما قالوه من هذا الوجه فإن قيل إنما يتناظرون لطلب النص
والإجماع لا لما ذكرتم والجواب أن هذا غلط لأنهم يتناظرون في مسائل لا
نص فيها ولا إجماع فلا يجوز أن يكون نظرهم لذلك فإن قيل يحتمل أن يكون
نظرهم لطلب الأصلح والجواب أن الأصلح في المنفعة لا نعلمه إلا بإدراكه
بأدلة الشرع والنظر فيها وترجيح الأصول وترتيبها بل نعلمه كل أحد فيبطل
أن يكون لهذا المعنى فإن قيل يحتمل أن يكون نظرهم لطلب الأشبه والجواب
أنهم إن أرادوا بالأشبه ما ذكره أبو الحسن الكرخي فإنه قال الأبد من أشبه

مطلوب عند الله فقد سلمتم المسألة لأنه إذا كان هنا أشبه مطلوب
عند الله دل على أنه هو الحق وما سواه باطل إلا أنا نعذر المجتهد الله تعالى وإن أردتم
بالأشبه ما قاله أبو هاشم وهو أن يحكم بما هو أولى عنده وإن الجميع
صحيح وحق وصواب فليس بصحيح لأنه إذا كان الجميع حقا وصوابا
كانت مناظرتهم موضوعة لا لإحقاق حق ودحض باطل ولا معنى عند العقلاء
لكثير من إتعاب الفكر وتقطيع الزمان بغير فائدة ويدل عليه أن ههنا أقوالا
متضادة في مسائل الاجتهاد كالتحليل والتحريم والإيجاب والإسقاط
والتصحيح والإفساد ولا يخلو هذان القولان المتضادان إما أن يكونا
صحيحين أو فاسدين أو أحدهما صحيحا والآخر فاسدا بطل أن يكونا فاسدين
لأن ذلك يؤدي إلى إجماع الأمة على الخطأ وذلك لا يجوز وبطل أن يكونا
صحيحين كما قلتم لأن ذلك يقتضي أن يكون الشيء الواحد حلالا حراما
وصحيحا وفاسدا واجبا وغير واجب في حالة واحدة وهذا من جملة
المستحيلات والشرع لا يرد بمستحيلات العقول فإذا بطل هذان
القسمان بقي القسم الثالث وهو ما ذكرناه من أن أحدهما صحيح والآخر
فاسد باطل فإن قيل ما أنكرتم على من قال إنهما صحيحان وقولكم إنه
يؤدي إلى الاستحالة غير صحيح لأن الاستحالة إنما تلزم إذا جعلناه
حلالا حراما في حق شخص واحد في حالة واحدة فأما إذا جعلناه
حلالا في حق شخص وحراما في حق شخص فلا استحالة في ذلك والشرع قد
ورد بمثل هذا ألا ترى أن الميتة حلال للمضطر حرام على المختار فالعين
واحدة والحال واحدة وكذلك الصوم واجب على الطاهر وساقط
عن الحائض في زمن الحيض ولا يؤدي ذلك إلى الاستحالة والصلاة تجب على

الطاهر ولا تجب على الحائض وكذلك في الصلوات الرباعية ما زاد على ركعتين
واجب على الحاضر غير واجب على المسافر وأشباه هذا لا تنحصر ولا يعد
ذلك من المستحيلات كذلك في مسألتنا مثله نحن نقول إن النبيذ
حلال لمن أداه اجتهاده إلى تحليله وحرام على من أداه اجتهاده إلى تحريمه
ولا استحالة في ذلك فبطل ما قلتم والجواب أن هذا الحق في هذه
المسائل إذا كان عليه أدلة مختلفة خاصة في حق الأشخاص فأما إذا كان
على الحكم دليل عام لم يجز أن يكون المدلول إلا ما يختلف فيه الأشخاص
وما ذكرتم من المسائل أدلتها مختلفة في الأشخاص فكان الحكم
أيضا على حسب الأدلة ألا ترى أن الله تعالى قال حرمت عليكم الميتة ثم قال
إلا ما اضطررتم إليه وقال فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه فمن
ههنا اختلف المختار والمضطر ولذلك صلاة الطاهر عن الخطاب
وصلاة الحائض إنما ثبت أمرهما بالنقل المتواتر فمن ههنا اختلفا
ولذلك قال إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة ولذلك قال في
الحائض دعي الصلاة أيام أقرائك وقال في موضع آخر إذا أقبلت الحيضة
فدعي الصلاة وإذا أدبرت فتوضئي وصلي فلذلك قلنا إن الحكم في الصلاة
يختلف بين الحائض والطاهر وقال في الصوم تمكث إحداهن شطر
دهرها لا تصلي فعرفنا أن الصلاة لا تجب عليها في حال الحيض فأما في المسائل
التي ذكرناها أدلتها في التفصيل عامة لأن الرجوع فيها إما إلى لفظ
عام أو يكون مقيسة على أصل حكمه عام في الجميع ألا ترى أن دليلنا ودليلكم
في مسألة النبيذ إما نطق عام بيننا وأصحاب أبي حنيفة وأصحاب الشافعي
وقياس على أصل عام يجمع فيه على الخمر وأنتم تقيسون على الخل وسائر

الاشربه فمن المحال ان يكون الدليل عاما والمدلول خاصا وهذا صحيح
وهذا صحيح لان الاحكام تابعة للادله فوجب ان يكون حكمها
في الخصوص والعموم حكم الادله **فان قيل** هذا الذي ذكرتم صحيح
غير ان الدليل الموجب للحكم هاهنا هو ظن المجتهد وظن كل
مجتهد خاص فيه فمن ياخذ بقوله لا يتناول غيره ولا يتعداه فاما
الامارات التي فيها متكافية لا مزية لبعضها على البعض ولا طريق
اقوى من طريق **والجواب** ان الدليل الموجب للحكم هي الادله التي
اثارت الحكم اما كتاب او سنه او قياس ولهذا قال الله تعالى فان
تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول فامرنا برد الاحكام الى الكتاب
والسنه دون الظنون فمن قال ان الدليل هو الظن فقد خالف هذا
النص **وجواب** اخر انه لو كان الدليل في المسايل هو الظن لكان الاحتجاج
به يقع عند النظر والجدل لا عن حال الحادثه المطالبه تقع بالادله الا
ترى ان الخصم يقول لخصمه ما الدليل على ما تدعيه فلما رايت المطالبه
تقع بالادله والاحتجاج يقع بالكتاب والسنه والاجماع والقياس
دل على ان هذه هي الادله دون الظن **وجواب** اخر انه لو كان الدليل في مسايل
الاجتهاد دون المجتهد لما اختص بالاجتهاد العلما دون العامه لان
للعامه ظنا كظن العلما فلما اختص اهل الاجتهاد من الفقها دون
العامه دل على ان المرجع فيه الى الادله دون ما ذكرتموه من الظن
فان قيل قد امر الله تعالى برد الاحكام عند التنازع الى الكتاب والسنه
وانتم ايضا تخالفون دون ذلك غير ذلك وهو القياس فما لزمنا لزمكم
والجواب ان القياس يتفرع على الكتاب والسنه واليهما يستند فالرد

الى القياس رد الى الكتاب والسنه وايضا فان القياس يثبت كونه دليلا
بالسنه فالرد اليه رد الى السنه **فان قيل** فظن المجتهد ايضا يرجع
الى الكتاب والسنه **والجواب** ان الظن لم يثبت كونه امارة للاحكام
كما ثبت ان الكتاب والسنه والقياس امارة على الاحكام فمن ادعى
ان الظن امارة على الحكم يحتاج الى دليل يثبته **وجواب** اخر ان
الظن يقع عن هذه الامارات التي هي الكتاب والسنه والاجماع واذا
كانت الادله متكافية لم يكن بعضها اقوى من بعض كان ظن
من ظن ان بعضها اولى من بعض خطا كظن من ظن ان الحمار يعلا والجراه
بان النور شيعا ومن اعتقد هذا فهو جاهل ونحن نعلم ان اهل العلم
يفرقون في مسايل الاجتهاد فيعتقد بعضهم قوه امارة التحليل وبعضهم
قوه امارة التحريم وعلى قولكم كلهم على الخطا والامه لا تجتمع على الخطا
فان قيل لو كان الدليل ما ذكرتم لوجب اذا نظر الحنفي فيما نظر فيه
الشافعي من الدليل ان يقع له مثل ما وقع للشافعي من الحكم ولما وقع
له غير ما وقع للشافعي دل على ان الاعتماد على الظن كما قلنا **والجواب**
ان هذا يبطل بمسايل الاصول فان كل واحد من الخصمين ينظر فيما ينظر
فيه الاخر ويقع له ما يقع لخصمه ثم لا يدل ذلك على ان ما لكل مختص
كل واحد منهما بالادله بينها معلومة وهي الشواهد العقليه والمرجع
اليها وان كان بعضهم لا يقع له ما يقع لخصمه ويدل على صحة مذهبنا ان
تحليل الشي وتحريمه وافساده وتصحيحه لا يجوز ورود الشرع به ولو
جاز ذلك لجاز ان يرد النص بتحليل الشي وتحريمه وتصحيحه وافساده في حالة
واحدة على الاطلاق وان لم يجز ان يرد النص به لا يجوز ان يدل عليه الاجتهاد

لان الاجتهاد نتيجة النص والاجماع واذا استحال ان يرد النص على
حكم استحال ان يدل عليه الاجتهاد ولانه لا يجوز ان يدل بنتيجة الشي على ما
يدل عليه اصله وهذا الدليل هو الدليل الاول غير ان تقريره غير التقرير الاول
فان قيل انما يستحيل ورود الشرع من جهة النص بالتحليل والتحريم في حق
شخص واحد فاما في حق شخصين فيجوز كما بينا والجواب انا لا ننكر
ورود الشرع بالتحليل في حق شخص وبتحريمه في حق اخر وانما ننكر
على سبيل الاطلاق والعموم وذلك لا يجوز ورود النص والاجماع به
فلا يجوز ورود الاستنباط به احتج المخالف بان الصحابة رضي الله عنهم اختلفت
في مسائل حدثت في زمانهم من حوادث شتى فافتى بعضهم بعضا على الخلاف ولم
يظهروا في ذلك التبري والتغليظ كما فعلوا ذلك في حق من اباح الخمر
وكما فعلوا في حق مانعي الزكاة فانهم غلظوا في القول ولم يقروهم
على ذلك ولما لم ينقل من جهتهم التبري والتغليظ في القول في شي من
الحوادث دل على ان كل مجتهد مصيب وانهم كانوا يرون
اقاويلهم المختلفة كلها حقا والجواب ان اجماع الصحابة حجة عليكم
فانا قد نقلنا عن عمر وعلي وابن مسعود وغيرهم في حوادث شتى انهم
صرحوا بان الحق في واحد وما سواه باطل وخطا وجواب اخر انهم
اذا تركوا التغليظ والتبري فهذا لا يدل على ان ذلك صواب الا ترى انهم
اختلفوا في مسائل ثم اجمعوا بعدها على قول واحد وقبل الاجماع لم
يظهروا التبري والتغليظ ثم لا يدل ذلك على ان الجميع حق وذلك مثل اختلافهم
في قتال مانعي الزكاة فانهم لم يظهروا التغليظ والتبري ثم اتفقوا بعد ذلك
على وجوب القتال ولم تكن اقاويلهم قبل الاجماع حقا وصوابا كذلك ههنا مثله

وجواب اخر ان ترك الانكار لا يدل على ان ذلك حق وصواب الا
ترى ان المسلمين يتركون اظهار التبري في حق اصحاب الصغاير كما يظهرون
ذلك في حق اصحاب الكباير ثم لا يدل ذلك على ان الصغاير حق
وصواب بل الصغاير ايضا خطا وباطل كالكباير وجواب اخر
انهم انما تركوا التبري لان الادلة فيها خفية غير قاطعة للعذر ولا
مقطوع بصحتها فلهذا سكتوا عن التبري والتغليظ بخلاف الخمر
فان فيه نصا لا احتمال فيه من جهة القران والخبر ولهذا لم يعذر من
خالف وهذا عندنا لانه اذا كان الطريق واضحا مقطوعا به
فهو قاطع للعذر ومن عمد لمخالفته فيعلم انه معاند فلا يقر عليه واذا
كان الطريق خفيا فهو معذور فلا يستحق التغليظ والانكار لانه
قد يعارضه ضروب من الشبه وانواع من التاويل والترجيح ولهذا
اختلفت الصحابة فيه من هذا الجنس ولهذا تركوا التبري والتغليظ في القول
احتج ايضا بان قال لو كان الحق واحدا لكان الله تعالى قد نصب عليه دليلا
وجعل الى معرفته سبيلا فلما لم يفعل ذلك دل على ان جميع ذلك حق
والجواب انا لا نسلم لكم هذا الاصل ونقول ان الله تعالى نصب على
الحق دليلا وجعل الى معرفته سبيلا وجعل بين الحق والباطل فرقا من
وجوه الترجيحات فاذا تكلمتم في مسئلة مسئلة بينا ذلك
وميزنا الصحيح من الباطل فان قيل الدليل على ان الله تعالى لم ينصب على
ذلك دليلا ولا جعل اليه سبيلا ان من اخطا لا يكفر بذلك ولا يفسق ولو
كان قد ترك الدليل الذي نصبه الله تعالى لوجب ان ياثم ويفسق كما نقول
ذلك في مسائل الاصول انه اذا اخطا فيها وترك الدليل يكون اثما وفاسقا

وربما كفر بالخطأ في اكثر مسايل الديانات **والجواب** ان الله تعالى جعل
الى معرفة الحق سبيلا ونصب عليه دليلا من الوجه الذي ذكرناه واما
الاثم والتفسيق فهما حكمان طريق اثباتهما الشرع والشرع لم يرد
بذلك بل ورد باسقاط المأثم والتفسيق عنه فتبعنا الشرع في ذلك
على حسب ما ورد وهذا الايد على ان ذلك خطا الا ترى ان صغيرة لا تفسق
الانسان ما لم يتكرر منه لا يدل على ان الصغيرة حق **وجواب** اخر انه يحتمل
ان الله تعالى اسقط المأثم والتفسيق لخفا الادلة وكثرة وجوه الشبه
بالكمال التفصيل على المجتهد فاسقط عنه المأثم والتفسيق لموضع
قصده واجتهاده لانه بذل وسعه وادى ما كلف **احتجوا** ايضا بان
قالوا لو كان الحق في واحد لوجب ان ينقض حكم الحاكم بخلافه كما قال
الاصم وبشر المريسي ولما علم انه لا ينقض الحكم بخلافه دل على ان الجميع
حق وصواب الا ترى ان في موضع الاجماع والنص لما كان الحكم في واحد
وكان ما سواه باطلا كان الحكم بخلافه منقوضا **والجواب** انه
ليس اذا لم ينقض الحكم الواقع باحد القولين ما يدل على ان المحكوم به حق
وصواب يجوز فعله الا ترى ان البيع في حال النداء لا ينقض ثم لا يدل
على انه كان حقا وصوابا وان فعله والاشتغال به كان جائزا كذلك نحن
نقول ان اشتغال الحاكم بذلك الحكم ليس بحق ولا صواب وهو ممنوع
منه وان لم ينقض ما فعله **وجواب اخر** ان هذا يعارضه انا نوجب الانتقال
عنه الى غيره عند تغير اجتهاده ونحرم عليه البقاء على الاول ولو كان ذلك حقا
لما وجب عليه الانتقال عنه لان الانتقال عن الحق لا يجب فان تعلقت بانه
لا ينقض حكم الحاكم بخلافه فاستدللت بذلك على انه حق تعلقنا

بوجوب الانتقال عنه عند تغير الاجتهاد واستدللنا بان ذلك ليس
بحق **وجواب** اخر ان حكم الحاكم بخلافه انما لا ينقض لانه يؤدي
الى ان لا يستقر ملك احد بحال لان كل حاكم ينقض ما حكم به الحاكم
ويتسلسل ذلك فلا يستقر لاحد ملك وفي ذلك فساد كثير وهذا لا يدل
على ان ما حكم به حق ويخالف مسايل الاجماع والنصوص فان ذلك
لا يكاد يخفى على مجتهد فلا يعود في الحكم بخلافه واما هذا فهو موضع
اشتباه واشكال فيعذر فيه ولا ينقض حكمه لما ذكرناه من
رفع الفساد **احتج** ايضا بان قال لو كان الحق في واحد لما سوغ
للعامي تقليد من شاء من العلماء ولما سوغنا له ان يقلد من شاء من اهل
الاجتهاد دل ذلك على ان اقاويل الجميع حق **والجواب** انا لا نسوغ
للعامي تقليد من خالف الحق بل نقول له قلد عالما بشرط ان يكون
مصيبا كما نقول له قلد عالما بشرط ان لا يخالف النص والاجماع
وجواب اخر ان في حق العامي انما جوزنا له التقليد على الاطلاق
لانا لو قلنا له لا تقلد الا مصيبا لم يمكنه الوقوف على الصواب الا
بتعلم الفقه وتحصيل طرق الاجتهاد وفي ايجاب ذلك مشقة عظيمة
وتعطيل للمعاش **احتج** ايضا بان قال لو لم يكن كل مجتهد مصيبا
لما جاز تولية المخالفين واستخلافهم في النظر في القضايا والاحكام
مع علمهم بانهم يحكمون بخلاف ما يعتقد المولي فلما جاز توليته
المخالفين دل على ان كل ما يؤدي اليه اجتهاد المجتهد صواب
والجواب انا لا نولي في الاحكام من يقصد مذهبا بعينه وانما
نولي عالما من اهل الاجتهاد مجتهدا في كل قضية ويحكم بما يؤدي

اليه اجتهاده ولا يعتمد على قول الآخر بل الحكم بمقتضى ما يدل عليه
الدليل عنده احتج ايضا بان قال لا خلاف ان المجتهد اذا اجتهد في
قضية فأداه اجتهاده الى شيء يلزمه اعتقاد ما اداه اليه اجتهاده
والعمل به ومتى ترك ما اخرجه اجتهاده من الحكم استحق الذم وهذا
يدل على ان ذلك حق اذ لو كان خطأ لما وجب عليه اعتقاده والعمل به ولما
استحق الذم على تركه كسائر الخطأ مثل مخالفة الاجماع والمنصوص
والجواب ان هذا دعوى ونحن لا نسلم انه يلزمه اتباع ما اداه اليه اجتهاده
والعمل به بل ننكر عليه ذلك ونقول اخطأت في هذا الاجتهاد وما
رتبت الادلة على حكم الترتيب وهذا مذهب باطل واعتقاد فاسد
فلا يجوز لك اتباعه والفتوى به والعمل به ونظهر له الادلة في بيان فساده
فكيف نقول له يلزمه اتباع ما اداه اجتهاده اليه والعمل به
وجواب اخر انا لو سلمنا ذلك لكم فليس نظيره يكون ذلك
حجة لانا انما نجوز اتباع اجتهاده والعمل به بشرط السلامة واصابة
الحق فاما اذا بان خلاف الصواب لم يكن ذلك واجبا عليه ولا
جايزا له اتباعه وهذا كما يجوز للزوج تاديب زوجته بشرط
السلامة فاذا ادى الى الهلاك انكرنا عليه لما بان لنا من تفريطه
وخطاه كذلك هاهنا مثله وجواب اخر ان هذا يبطل به اذا اداه
اجتهاده الى مخالفة النص والاجماع مع الجهل بذلك فانه مامور
بحكم الظاهر باتباع اجتهاده والعمل بمقتضاه ثم لا يقول احد
ان ذلك حق بل هو خطأ والصواب غيره كذلك في مسالتنا مثله
وجواب اخر ان هذا هو الحجة عليكم لانه اذا قام الدليل عنده على حكم

فأداه اجتهاده اليه يلزمه اتباعه ولا يجوز له اتباع غيره من المجتهدين
والاخبار بان ما يلزم لان الجميع حق وصواب كما يجوز ذلك في التكفير
عن الحنث في اليمين وتخييره من الانواع الثلاثة ويقول له اي شيء
اتيت به من هذه الانواع الثلاثة فانت مصيب ولما اجمعنا على ان
هناك لا تخيير بل الواجب عليه العمل بما اداه اجتهاده فلا
يجوز له تركه والاخذ بقول غيره دل على ان جميع ذلك ليس بحق
بل الحق واحد وما عداه باطل احتج ايضا بان قال لا خلاف انه اذا
تعارض ظاهران في مسالة جاز ترجيح احدهما على الاخر فان لم يجز
اثبات الاحكام بها ويكون الصواب مع من معه الترجيح لم
يوجب ذلك الحكم لان الحكم لا يجوز اثباته بما يحل ترجيحا
انما ثبت بالظاهر الذي اقتضاه وما مع تضمنه من الظاهر ايضا
يقتضي ذلك بخلاف حكم صاحبه فكل واحد منهما ثبت الحكم
بظاهر مثل ما ظاهر صاحبه فكيف يكون احدهما حقا والاخر
باطلا والجواب انا لا نجوز الترجيح الا بما يجوز اثبات
الحكم به على الانفراد فاما بما لا يجوز اثبات الحكم به فلا يجوز
الترجيح به فبطل هذا الدليل وجواب اخر ان هذا حجة عليكم
لانه لو كان الجميع حقا لما طلب تقديم احد الظاهرين على الاخر
بضرب من ضروب الترجيح فلما عدلوا الى التقابل الى الترجيح
دل على انه لا يجوز ان يكون ما اقتضاه الظاهران جميعا حقا وصوابا
احتج ايضا بان قال الادلة في مسائل الاجتهاد متكافية
ليس فيها ما يوجب العلم ويقطع العذر الا ترى ان كل واحد من

الخصمين ممكنا تأويل ظاهر صاحبه وصرفه عن ظاهره نظر
من الدليل حتى لا يبقى لاحدهما على الاخر مزية في المعنى والتأويل
وإذا كانت الصورة هذه يجب أن يكون الجميع حقا ۝
والجواب أنا لا نسلم أن الادلة متكافية في هذه المسائل
بل لا بد أن يترجح أحدهما على الاخر بضرب من ضروب الترجيح
يوجب تقديمه على الاخر وإذا تناظر الخصمان لا بد لمن حضر
ممن يعتقد أن كل مجتهد مصيب أن أحد الكلامين أظهر
من الاخر وجواب آخر أنه لو جاز أن يجعل هذا دليلا في
مسائل الاجتهاد وليستدل به على أن كل مجتهد مصيب
لجاز للاشعرية والمعتزلة إذا تكلموا في تخليد الكفار في
النار يتعلق كل واحد بظاهر من القرآن ويشتغل خصمه بتأويل
الظاهر وإسقاط حجته منه وكذلك مسألة إثبات الرؤية وخلق
الافعال وكثير من المسائل ثم لا يقال إن كل واحد منهم مصيب
بل الصواب مع واحد والاخر مخطئ كذلك في مسألتنا مثله
احتج أصحابنا بأن حمل الناس على مذهب واحد يؤدي إلى
الحرج والتضييق والتشديد وقد قال الله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعثت
بالحنيفية السمحة السهلة ولم أبعث بالرهبانية المبتدعة
والجواب أنه لو جاز أن يجعل هذا دليلا في مسائل الاجتهاد لجاز
أن يجعل دليلا في مسائل النص والاجماع ونقال إن الحق فيها

وفي غيرها لان ذلك يؤدي إلى المشقة ولما بطل أن يقال هذا هناك
بطل ها هنا وجواب آخر أن الاحكام في الشرع غير موضوعة
على ما نعرفه من مصالحنا ويميل اليه طبعنا حتى يبنى الامر فيه
على ذلك بل الاحكام موضوعة على ما فيه الصواب والمصلحة
عند الله تعالى في معلومه فيجب أن يطلب دليل ذلك فأما يتبع
بما يميل اليه الطبع من التخفيف والتسهيل فلا يدل ذلك على
صحة هذا أن مسائل ورد الشرع فيها بحكم واحد ودل عليها
النص والاجماع وإن كانت المصلحة للعباد عنده لما فيها من
التغليظ والتشديد وجواب آخر أنا نعارضكم بمثل ذلك
فنقول حمل الناس على مذهب واحد أنفع لهم وأصلح فإنهم يتوفرون
على تيسيره وطلبه فيتوفر أجرهم ويعظم ثوابهم فإن تعلقت
بما هو أسهل لهم تعلقنا بما هو أنفع لهم في الاخرة ۝
فصل تكافؤ الادلة في مسائل الاجتهاد لا يجوز
بل لا بد في كل مسألة أن يترجح دليل أحد الخصمين على دليل
الاخر لضرب من الترجيح وقال أبو علي وأبو هاشم يجوز ذلك
والدليل على صحة مذهبنا أن هذه المسألة مبنية على ما قبلها
وقد بينا أن الحق في قول واحد وما سواه باطل ولو كانت الادلة
متكافية لكان الجميع حقا فإن سلمتم هذا الاصل والا كلمناكم
فيه إذا ثبت هذا لم يجز أن تتكافا الادلة كما نقول
في العقليات احتج المخالف بأن الحادثة قد تأخذ شبها من

أصلين فيكون شبهها بأحد الأصلين كشبهها بالأصل الآخر من
غير أن يترجح أحد الشبهين على الآخر فدل على جواز ذلك
والجواب أنا لا نسلم ذلك بل لا يجوز أن لا يترجح أحدهما على الآخر بضرب
من ضروب الترجيح وإذا كلمتمونا في ذلك بينا الحكم في
مسألة مسألة بخلاف ما تزعمون وإنما اعتقدتم ذلك لقلة
ممارستكم للفقه ومعرفتكم بأدلته وطرقه فلا يصح هذا القول

باب القول في تخريج المجتهد المسألة على قولين

يجوز للمجتهد تخريج المسألة على قولين وذلك أن يقول هذه المسألة
تحتمل هذين القولين ليتبين به أن ما سواهما باطل وذهب قوم
ممن لا يعتد بهم إلى أن ذلك لا يجوز واستدلوا بأدلة يستدل
بها على نقصان فهمهم وقصورهم وأنهم لا يعرفون ما معنى تخريج
المسألة على قولين فمن ذلك قالوا إن المجتهد لا يجوز أن يعتقد في حادثة
في حالة واحدة قولين متضادين لا سيما على قول من يقول إن الحق
في واحد من أقوال المجتهدين وما سواه باطل ومنها أنهم قالوا
تخريج المسألة على قولين يدل على نقصان الآلة وقلة العلم والدليل على
جواز ذلك إجماع الأمة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نص في
الشورى على ستة ليبين للأمة أن الخلافة لا تخرج عن هؤلاء وأن
غيرهم ليس بأهلها ولم يعترض أحد على ذلك ولا أنكروا عليه
بل عملوا بقوله واتبعوا رأيه ولو كان ذلك لا يجوز لأنكروا عليه
واعترضوا بهذا الاعتراض الذي ذكرتموه ويدل عليه أن تخريج

المسألة على قولين بيان لإبطال كل قول سواهما وأن الحق لا يخرج
عنهما وهذا يحتاج إلى فهم صاف وعلم غزير ليبطل كل
قول سوى هذين القولين وفيه فائدة كثيرة فلا يجوز أن يجعل موضع
افتخار ويدل على ذلك أن المجتهد قد يقوم له الدليل على
إبطال كل قول سوى قولين ولا يظهر له الدليل على تقديم أحد
القولين على الآخر فيخرج المسألة على قولين ويردها من احتمال
عظيم إلى مخصوص لا يخرج الصواب منه ويدل ذلك على أن قول ما
سواه باطل وهذا كما فعل عمر رضي الله عنه في الشورى فإنه
قال الخليفة لا يعدو أحد هؤلاء الستة ويدل عليه أنا نقول إن
أردتم أنه لا يجوز أن يعتقد قولين متضادين على سبيل الجمع
مثل أن يقول هذا الشيء حلال وحرام فهذا لا يجوز بالإجماع
ولا نقوله نحن وإن أردتم أنه لا يجوز تخريج المسألة على قولين
على سبيل التخيير في معنى أنه يجوز الأخذ بكل واحد منهما
فهذا أيضا لا نقوله نحن وإن أردتم أنه لا يجوز أن يقول هذه
المسألة تحتمل قولين ليبطل ما سواهما من الأقاويل فقد بينا
أنه صحيح ودللنا على ذلك فبطل ما قالوه وأما الجواب
عن قولهم إنه لا يجوز أن يعتقد المجتهد قولين متضادين في وقت
واحد في حادثة واحدة فليس بصحيح لأنا لا نعتقد صحة
القولين بل الصحيح واحد منهما وهذا يتوجه على من يعتقد
صحة القولين فبطل هذا القول وأما الجواب عن قولهم إن
هذا يدل على قلة العلم فالأمر بخلاف ما ذكرتم بل يدل على غزارة العلم

وقوة الفهم وفقه النفس لأن الحادثة تحتمل وجوهاً عدة
من الاحتمال فتسقط الكل إلا وجهين فيعلم أن الحق لا
يخرج منهما ولا يظهر له في الحال دليل يقدم أحد القولين
على الآخر فيتوقف كما قلتم **فصل** وأما ما حكي عن الشافعي في
المسألة على قولين فعلى ضروب لا يتوجه على شيء منها اعتراض
فمنها أن يذكر في الجديد قولاً آخر يخالفه ويصرح
بأنه رجع عن الأول فيكون الثاني رجوعاً عن الأول
ومذهبه الثاني منهما وهذا جائز لا نزاع فيه وهكذا قال علي كرم الله
وجهه كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر أن لا تباع أمهات
الأولاد ورأيي الآن أن يبعن وعن أبي حنيفة ومالك من
الروايات مثل هذا ما لا يعد كثرة ذكروا أشياء ثم رجعوا
عنه إلى الثاني **ومنها** ما قاله في وقت واحد أن
هذه المسألة تحتمل قولين ثم بين الصحيح من الفاسد بأن
يقول أن أحدهما مدخول أو منكسر أو يرجح أحدهما بدليله (أي يستدل عليه)
و يفسد الآخر بما يوجب الفساد أو يقول هذا القول أقرب (ولعل الكلام هذا أو الترديدية)
إلى الصواب أو يفرع على أحدهما ويترك التفريع على الآخر
فهذا لا اعتراض عليه لأنه قد بين أن هذا مذهبه فليس فيه
جمع في الاعتقاد بين قولين ولا قصور في الاجتهاد بالتوقف
في القطع بأحدهما **فإن قيل** إذا كان الصحيح عنده أحدهما
فلم ذكر الآخر وأي فائدة في ذكره **والجواب** أن فيها

ذكر ذلك أغراضاً صحيحة وفائدة كبيرة وهو أن يعلم به أصحابه
طرق الاجتهاد للاستخراج والتمييز بين الصحيح والفاسد
وأي فائدة أعظم من هذا وفيه فائدة أخرى لأنه ربما أدى اجتهاد
غيره من الصحابة وغيرهم من الفقهاء إليه ولا يتنبه لفساده فيجعله مذهباً
ويفتي به فإذا بين الشافعي ذلك فقد أفتى بالصحيح وأزال الإشكال
في اشتباه الحادثة بغيرها وهذا أيضاً فائدة صحيحة وغرض
كبير وعلى أن أبا حنيفة قد ذكر مثل هذا فقال القياس يقتضي
كذا إلا أني أثبت غيره استحساناً ومذهبه هو موجب
الاستحسان وقد ترك ما اقتضاه القياس فلا فائدة في ذكره
ولكنه إنما قصد بذلك تعليم الطريقة في الاجتهاد واستخراج
الحوادث كذلك الشافعي **ومنها** أن يذكر
في وقت واحد قولين فلا يبين الصواب عنده من الخطأ بل يقول
إن هذه المسألة تحتمل قولين فهذا النوع ذكر القاضي أبو حامد
المروروذي أنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر
موضعاً فهذا أيضاً لا اعتراض عليه لأنه لم يذكرهما على أنه
يعتقد صحتهما وكيف يعتقد صحة ذلك وهما قولان
متضادان وإنما ذكرهما لأن الحادثة عنده لا تحتمل إلا هذين
القولين ولم يتبين قد يرجح أحدهما على الآخر فذكرهما لينظر
في وجوه الترجيح وتقديم ما يقتضيه الترجيح ثم أدركه الموت
قبل أن يظهر له وجه الترجيح وهذا أيضاً لا يدل إلا على غزارة

العلم وفقه الفقه فان الاصول تزاحمت عنده والاشباه ترادفت
حتى اوجب ذلك توقفا في حكم الحادثة ولو كان ناقص الالة
لما بان له الا اصل واحد وشبه واحد ولهذا قال رجل لابي
العباس كنت اذا سئلت عن مسألة اسرعت في الجواب
والان احتاج افكر فقال الان فقهت يعني لترتب عليك الاصول
فان قيل فاذا لم تظهر عنده الصحيح من الفاسد فاي
فائدة في قوله ان الحادثة تحتمل هذين الوجهين **والجواب**
ان فائدته كثيرة وغرض صحيح ولهذا جعل امير المؤمنين عمر
رضي الله عنه الامر شورى في ستة ولم ينص على واحد بعينه
فكان غرضه ان يبين ان الخلافة لا تخرج عنهم ولو ان غيرهم
لا ابطل هذا الشأن ولو لم يلحقه الموت لعين الصحيح عما ليس بصحيح
ومنها ان يذكر قولا في القديم وينص عليه ثم يذكر
في الجديد قولا يخالفه ولا ينص على الرجوع فهذا قد اختلف
اصحابنا فيه فمنهم من قال الثاني رجوع عن الاول ومذهبه هو
الثاني ومنهم من قال لا يكون ذلك رجوعا الا ان ينص
على الرجوع والاول هو الصحيح والدليل عليه ان القولين
متضادان في واحد فكان الثاني منهما رجوعا عن الاول اعتبارا
له باصله النصان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدل عليه
انه اذا افتى في القديم بتحليل شيء ثم افتى في الجديد بتحريمه
فقول الثاني يتضمن افسادا ضده فلا يجوز ان يكون ذلك قولا له

ومذهبا ينتسب اليه وصار بمنزلة ما لو نص على الرجوع
واحتج المخالف بان قال المجتهد يجوز ان يجمع بين قولين متضادين
في وقت واحد ويكون القولان مع تضادهما قولان له
ولا يجعل احدهما مسقطا للاخر فكذلك اذا ذكرهما في
وقتين جاز ان يجعله قولين له وفيه انفصال عن صاحب الشرع
فانه لا يجوز ان يرد عنه لفظان متضادان في ذكر الذي في وقتين
لا يجوز فلهذا نسخنا الاول بالثاني **والجواب** انه اذا
نص عليهما في حالة واحدة لا يمكن ان يكون احدهما رجوعا
عن الثاني لانه ليس احدهما باولى من الاخر فعلم ان القولين
ذكرهما لينظر في الصواب منهما فاما اذا ذكرهما في وقتين
فان الظاهر ان الثاني رجوع عن الاول ومسقط له يدلك
على هذا ان صاحب الشرع اذا ذكر لفظين متضادين في وقتين
نجعل احدهما ناسخا للاخر ولو ورد عنه في حالة واحدة
لم ينسخ احدهما بالاخر بل نطلب وجه الجمع بينهما ونرتب
احدهما على الاخر فافترق الحالان من هذا الوجه

فصل وان ذكر مسألة ونص فيها على قولين ثم بعد
ذلك اعاد تلك المسألة وذكر فيها احد القولين فان اصحابنا
قد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان مذهبه القول الذي اعاده
وهو قول المزني ومنهم من قال ان اعادته لاحد القولين لا يدل
على الاختيار بل المسألة على قولين كما كانت وكثير للذي

فائدة احتياط (ظ)

إذا ذكر قولين ثم فرع على أحدهما وترك التفريع على القول الآخر فإن ذلك اختيار للقول المفرع عليه ومن أصحابنا من قال ليس ذلك باختيار للقول المفرع عليه **والدليل** على أن ذلك اختيار في الموضعين أن الظاهر من الأمر أن مذهبه هو الذي أعاده لأنه لو كان ثابتاً على ما كان من النظر في القولين لأعاد القولين فلما أعاد أحدهما وترك الآخر دل على أنه اختيار المعاد وكذلك إذا فرع على أحدهما فالظاهر أنه اختاره مذهباً حتى فرع عليه مسائله لأنه لو لم يختره لما فرع عليه دون القول الآخر **احتج** من نصر الوجه الآخر بأن قال يجوز أن يعيد أحد القولين ويفرع عليه ولا يذكر القول الآخر اكتفاء بما ذكره ابتداء لأنه قد عرف القولان من مذهبه بالنص الأول وتفريعه يجوز أن يكون لموضع أن هذا القول أفرع عنده فلا يجعل ذلك اختياراً له **والجواب** أن هذا يحتمل ما ذكرتم إلا أن الظاهر ما قلنا لأن الإنسان لا يفتي إلا بمذهب يختاره ولا يفرع إلا على ما يختاره فبطل قولكم وإن نص في مسألة على حكم ونص في غيرها على حكم آخر وأمكن الفصل بين المسألتين لم ينقل جواب إحدى المسألتين إلى الأخرى بل يحمل كل واحد منهما على ظاهرها ومن أصحابنا من ينقل جوابه في كل واحدة منهما إلى الأخرى ويخرج المسألتان على قولين **والدليل** على صحة مذهبنا أن القول إنما يجوز أن

قال في المتن وهذا غير صحيح

يضاف إلى الإنسان إذا قاله أو دل عليه بما يجري مجرى القول فأما إذا لم يقله ولم يدل عليه فلا يجوز أن ينسب إليه لأن الظاهر أن مذهبه في إحدى المسألتين خلاف مذهبه في الأخرى ولأنه نص فيهما على المخالفة فلا يجوز الجمع بين ما خالف بينه **احتج** بأنه لما نص في إحدى المسألتين على حكم وفي نظيرها على غيره وجب أن يحمل على الأخرى ألا ترى أن الله تعالى نص على الإيمان في كفارة القتل وأطلق في كفارة الظهار ثم قسنا إحدى الكفارتين على الأخرى وأضفنا الإيمان إليها كذلك هاهنا **والجواب** أن هناك قيد في أحد الموضعين وأطلق في الآخر فحملنا المطلق على المقيد بخلاف مسألتنا فإنه نص في كل واحدة من المسألتين على حكم بخلاف ما نص عليه في الأخرى فلا يجوز القياس مع التصريح بالخلاف وصار وزان مسألتنا الصوم في كفارة التمتع مع الصوم في كفارة القتل والظهار فإنه لما نص في الظهار والقتل على التتابع ونص في التمتع على التفريق لم يجز اعتبار أحدهما بالآخر فأما إذا نص في مسألة على حكم ونص في غيرها على حكم يخالفه ولا يمكن الفصل بين المسألتين بوجه فلا خلاف أن جوابه في إحداهما ينقل إلى الأخرى ويخرجان على قولين ويكون حكمهما حكم مسألة واحدة نص فيها على قولين

فصل فأما ما يخرجه أصحابنا على قوله فلا يجوز أن ينسب إليه ويجعل قولاً له ومن أصحابنا من

اجاز ذلك وقال حكمه حكم المنصوص عليه والدليل عليه ان قول
الانسان ما نص عليه او دل عليه بما يجري مجرى النص فاما ما لم ينص عليه
ولم يدل عليه بما يجري مجرى النص لا يجوز ان يضاف اليه ولهذا قال
الشافعي ولا ينسب الى ساكت قول احتج بان ما اقتضاه قياس
قوله جاز ان ينسب اليه كما ينسب الى الله تعالى ورسوله ما دل عليه
قياس قولهم والجواب ان ما يقتضيه قياس قول الله تعالى
وقول رسوله صلى الله عليه وسلم لا يقال انه قول الله وقول رسوله وانما
يقال هذا دين الله ودين رسوله عليه السلام وهذه الاضافة في
حق الشافعي وغيره من المجتهدين لا تصح لانهم ليسوا اصحاب الاديان
ولا يجوز ان يقال هذا دين الشافعي وانما تضاف اليهم الاقوال على معنى
الاخبار ولا يجوز ان يقال هذا قوله ولم ينص عليه ولا دل عليه بما يجري
مجرى النص احتج ايضا بانه لا خلاف انه لو قال في شقص مشاع
من دار للشفيع فيه الشفعة كان ذلك جوابا له في البستان وغيره
من العقار وان لم ينص عليه وكذلك هاهنا والجواب انما
فعلنا هناك كما قلتم لان طريق الجمع بينهما متفق وبه لا نفرق
بين الدار والبستان فلهذا قلنا ان قوله في احد الموضعين قول في
الاخر بخلاف مسئلتنا فانا نتكلم في مسئلتين فيهما الفرق بينهما كما
لو اجاب في احديهما بجواب لا نجعل ذلك قولا في مسئلة اخرى لم
ينص فيها على شيء فصل اذا نص الشافعي في مسئلة على حكم
ثم قال ولو قال قايل كذا كان مذهبا لم يجز ان يجعل ذلك قولا له

ومن اصحابنا من جعل ذلك قولا له والدليل على ما قلناه ان قوله
ولو قال قايل هذا كان مذهبا لا يتضمن اختيار ذلك القول وانما
هو اخبار عن احتمال المسئلة لما فيها من وجوه الاجتهاد فلا يجوز
ان يجعل هذا القدر قولا احتج القايل الاخر بان قوله ولو قال
قايل هذا لكان مذهبا معناه ان المسئلة تحتمل ما نصصت
عليه وتحتمل هذا ولو قال هذه المسئلة تحتمل قولين لكان ذلك
نصا على قولين فكذلك هاهنا مثله والجواب انه ليس فيه
اكثر من ان هذا محتمل للاجتهاد وهذا لا يدل على انه مذهب له
الا ترى انا نقول هذه مسئلة يسوغ فيها الاجتهاد في معنى انه
لو اختاره احد لا يقر عليه ثم لا يدل على ان ذلك مذهبا لنا ولذلك
يقول ابو حنيفة في مسايل القياس يقتضي هذا وانا تركته
للاستحسان ولا يدل ذلك على ان ذلك قوله وهكذا الصحابة
قالوا في مسايل لو لم يكن هذا لقضينا بغيره ثم لا يدل
ذلك على ان ذلك قول لهم

باب القول في اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم والاجتهاد بحضرته

وجملته انه يجوز الاجتهاد بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ومن
اصحابنا من قال لا يجوز وهو قول بعض المتكلمين ومن
الناس من قال يجوز ذلك بالاذن ومن غير اذن لا يجوز
دليلنا على جواز ذلك ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر

سعد بن معاذ ان يحكم في بني قريظة باجتهاده فحكم ان من انبتت
جعل في المقاتلة ومن لم ينبت جعل في الذرية وكان النبي صلى الله
عليه وسلم حاضر فدل على انه يجوز وايضا روي انه امر عمرو بن
العاص ان يحكم بين نفسين على انه ان اصاب فله عشر
حسنات فقال يا رسول الله اجتهد وانت حاضر فقال نعم فدل على
جواز ذلك ويدل عليه ان ما جاز الحكم به في غيبة رسول الله صلى الله
عليه وسلم جاز الحكم به بحضرته كالقران والسنة ويدل عليه
انه اذا جاز الاجتهاد في غيبة النبي صلى الله عليه وسلم وخطاه
لا يستدرك فبحضرته اولى لانه اذا اخطا استدرك مع
خطاه ونبه عليه **احتج** من قال لا يجوز بان الحكم بالاجتهاد حكم
بغالب الظن فلا يجوز مع امكان الرجوع الى العلم **والجواب**
هو انه لا يمتنع ان يجوز الحكم بغلبة الظن وان امكن الرجوع
الى العلم الا ترى انه يجوز له العمل بخبر الواحد وان امكنه الرجوع
الى خبر جماعة يوجب خبرهم العلم وكذلك الصحابي كان
يجوز له الحكم بخبر الواحد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وان
امكنه الرجوع الى قوله فيقطع بصحته بان يسمع ذلك عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم **وجواب** اخر ان الحكم بحضرته
بالاجتهاد حكم بالقطع واليقين لانه لو اخطا لمنعه رسول الله
صلى الله عليه وسلم ونبهه عليه لانه لا يجوز ان يقر على الخطا في دين الله
تعالى فبطل قولهم **فصل** وكان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم

الحكم بالاجتهاد في الحوادث وكذلك يجوز لسائر الانبيا صلوات الله
عليهم ومن اصحابنا من قال لا يجوز له ولا لاحد من الانبيا وهو
مذهب بعض المعتزلة **والدليل** على صحة ما قلناه قوله تعالى
لتحكم بين الناس بما اريك الله ولم يفرق بين ما اراه الله بالنص
والاجتهاد فهو على عمومه ويدل عليه ان داود وسليمان عليهما
السلام حكما باجتهادهما ولم ينكر الله سبحانه عليهما
فدل ذلك على جوازه ويدل عليه ان القياس دليل في الحوادث
عن الله تعالى فجاز لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستفيد الحكم
من جهته كالكتاب ويدل عليه ان القياس هو استنباط
علة الاصل ورد الفرع اليه بحكم الاشتراك في العلة والرسول
صلى الله عليه وسلم اولى بمعرفة ذلك من غيره يوضح صحة هذا
ان معرفة ذلك مزية وفضيلة فمن المحال ان يثبت للامة ولا
يثبت له وجعل اصحابنا هذا دليلا في المسالة فقال الاجتهاد فضيلة
ومزية وموضوع لرفع المنازل والزيادة في الدرجات
فكان احق الناس بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يجوز
ان لا يكون له مدخل في ذلك ويدل عليه ان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا قرا الاية وعرف معناها وحكم الحكم لم يخل اما ان يعتقد
ما تقتضيه العلة او لا يعتقد ذلك فان اعتقد ذلك فهو عمل
بالاجتهاد وان لم يعتقد ذلك كان مخطيا وهذا منفي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم **احتج** من خالف بقوله تعالى وما ينطق

عن الهوى ان هو الا وحي يوحى يدل على ان حكمه عن الوحي
والجواب انا نقول بموجب الاية لان الحكم بالاجتهاد
حكم بالوحي وليس من الهوى لان الهوى ما تهواه النفس
وتشتهيه من غير دليل يدل عليه وذلك غير الاجتهاد فليس
لكم في الاية دليل احتج ايضا بان قال الاجتهاد طريقه
الظن وهو قادر على ادراك حكم الحادثة من جهة القطع
واليقين فلا يجوز ان يعمل بالظن لانه يترك اقوى الدليلين
وياخذ باضعفهما وذلك لا يجوز وهذا من يشاهد القبلة لا
يجوز له الاجتهاد في طلبها والجواب انه يحكم
بالاجتهاد عند انقطاع الوحي وفي تلك الحالة ليس معه يقين
فهو كغيره فيجب ان يجوز له الاجتهاد وجواب اخر
ان الحكم باجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم باليقين
والقطع لانه معصوم من الخطا على قول بعض الناس وعلى
قول بعضهم غير معصوم ولكنه لا يقر على الخطا
وايهما كان فحكمه مقطوع بصحته فبطل هذا الكلام
وجعل بعض اصحابنا هذا دليلا في المسئلة فقال اذا جاز لغير
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالاجتهاد وهو غير
معصوم من الخطا واقراره على الخطا جائز فلان يجوز
ذلك له وهو معصوم من الخطا ولا يجوز اقراره على الخطا اولى
احتج ايضا بان قال من خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم

في حكمه صار كافرا فلو جوزنا له الاجتهاد لم يمكنا ان
نكفر من خالف رسول الله لان طريقه الظن والتكفير لا
يجوز فيما طريقه الظن والدليل عليه ان النبي صلى الله
عليه وسلم نزل منزلا فخالفه بعض اصحابه فقبل منه ورحل
عنه ولم تكن مخالفته له موجبة للتكفير حيث كانت
مخالفته له فيما طريقه الظن كذلك هاهنا
والجواب ان تكفير من خالف رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الاحكام التي اخبر بها من جهة الاجتهاد وقولكم
ان اجتهاده طريقه الظن غير مسلم بل اجتهاد غيره طريقه
الظن لانه غير معصوم من الخطا ويجوز اقراره على الخطا
فاما اجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم فطريقه القطع
واليقين لانه معصوم من الخطا على قول بعض الناس ولا يجوز
اقراره على قول الاخرين واما ما ذكروه فليس من جملة الاحكام
الشرعية وانما هو في احكام المباشات وامور الدنيا
ولهذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم ورجع الى قوله ولهذا
روي عنه انه راى قوما يلقحون النخل فقال لو تركتم
ذلك فتركوه فخرج الشيص وقلت الثمار فقال ارجعوا
الى ما كنتم عليه فاني اعرف بامور دينكم وانتم اعرف
بامور دنياكم احتج ايضا بان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
اشيا فتوقف فيها وانتظر الوحي في الظهار واللعان فلو

كان الاجتهاد جائزا لما توقف فيه وانتظر الوحي بل كان يحكم باجتهاده
والجواب أن الاجتهاد إنما يجوز فيما له أصل يرد إليه فأما ما لا أصل
له في الشرع يرد إليه فلا يجوز فيه إلا التوقف وانتظار
الوحي وفي حقنا الرجوع إلى الأصل وما ذكروه من الظهار
واللعان لم يكن له أصل يرد إليه في الكتاب فتوقف لهذا
المعنى **وجواب آخر** أن هذا يعارضه أنه حكم في حوادث
بالاجتهاد منها أنه قضى في أسارى بدر بالفداء من جهة الاجتهاد
حتى بين الله له الخطأ في ذلك بقوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له
أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد
الآخرة وقوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم
حتى قال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه إلا
ابن الخطاب وإنما قال هذا لأنه كان قد أشار إليه بقتلهم وأدى
اجتهاده إليه ومن ذلك أنه قضى في بني النضير بالاجتهاد أن
من أنبت منهم يقتل ومن لم ينبت يسترق فإن تعلقتم بما توقف
فيه من الأحكام تعلقنا بما حكم فيه بالاجتهاد فقد
تعارضت الأصول في ذلك وسقط احتجاجهم **احتج** أيضا
بأن قال الاجتهاد هو رد الشيء إلى النظير والرسول صلى الله عليه وسلم
يجوز أن يخالف بين المتفقين ويجمع بين المختلفين من غير
موجب القياس وإذا كان كذلك لم يكن للقياس في حقه معنى
والجواب أن هذا هو الحجة عليكم لأنه إذا جاز له أن يحكم

بما يخالف بين المتفقين في الأصول فلأن يجوز له الحكم بما يقتضيه القياس
أولى **وجواب** آخر أنا لا نسلم هذا الأصل فإنه عليه السلام
لا يجمع بين مختلفين ولا يفرق بين متفقين إلا عن نص أو اجتهاد
بمعنى مستنبط من نص وكذا نقول في حق غير النبي صلى الله عليه
وسلم فبطل ما قالوه **فصل** يجوز الخطأ على رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اجتهاده إلا أنه لا يقر عليه ومن أصحابنا من قال
لا يجوز عليه الخطأ **والدليل** على صحة مذهبنا قوله تعالى
عفا الله عنك لم أذنت لهم وهذا يدل على أنه كان قد أخطأ
في الإذن لهم وقوله تعالى له صلى الله عليه وسلم في أسارى بدر لولا
كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم
فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه إلا ابن
الخطاب وهذا يدل على أنه كان قد أخطأ في الفداء حتى نبهه
الله تعالى على ذلك ويدل عليه أنه يجوز عليه السهو والنسيان في
أفعاله فجاز عليه الخطأ في اجتهاده كسائر المجتهدين من أمته
احتج من خالف بأن تجويز الخطأ عليه يوجب التوقف
في قوله والشك فيه عند سماعه وذلك فسق ولهذا قال الله تعالى
ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما
أنزله في شأن الرجل الأنصاري الذي تحاكم إليه مع الزبير
في ماء فقضى للزبير فقال الأنصاري وإن كان ابن عمتك
فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال للزبير احبس



الماء حتى يبلغ الجدر فانزل الله تعالى الاية واذا ثبت انه يؤدي
الى ما قلناه من الشك فيما يقضي فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسق وذلك لا يجوز فدل على ان جميع ما يقضي به حق
والجواب ان جواز الخطا عليه لا يوجب التوقف
في فتياه الا ترى ان المفتي منا اذا افتى بشيء يجب قبوله والعمل
به ولا يجوز التوقف فيه والشك عند سماعه وان كان
جاز عليه الخطا في الاجتهاد ثم لا يقال ان المجتهد يجب ان
يكون معصوما حتى لا يتوقف في فتياه ولا الشك فيه
كذلك في مسالتنا مثله احتج الضابان قال اذا كانت الامة
معصومة من الخطا وجب ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك اولى لان العصمة من الخطا فضيلة وكرامة ورسول الله صلى الله
عليه وسلم اولى بذلك والجواب ان هذا دعوى ولم اذا كانت
الامة معصومة يجب ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم معصوما
وجواب اخر ان الامة انما كانت معصومة بانقطاع الوحي لانا
لو جوزنا عليهم الخطا لخلت اقاويلهم من الحق الى يوم القيامة
بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا يستمر على الخطا لان الله تعالى
ينبهه على خطايه فافترقا من هذا الوجه فان قيل يجب ان تقول ان
المجتهد من الامة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يكون معصوما لهذا الفرق قلنا
اختلفت اقاويلهم لا يعلم ان الحق قد خرج من اقاويلهم بل يجوز ان يكون واحد